VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

L'aventure, l'ennui, le sérieux.

CHARLES LE CHEVALIER

L'enthousiasme et la ferveur.

GABRIEL MARCEL

La dignité humaine.

IMP. GROU-RADENEZ, PARIS

GABRIEL MARCEL
la dignité humaine
AUBIER MONTAIGNE

PRÉSENCE ET PENSÉE AUBIER MONTAIGNE

GABRIEL MARCEL

la dignité humaine

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR
AUX ÉDITIONS MONTAIGNE

ÊTRE ET AVOIR.

HOMO VIATOR.

LA MÉTAPHYSIQUE DE ROYCE.

LE MYSTÈRE DE L'ÊTRE.
I. *Réflexion et mystère.*
II. *Foi et réalité.*

L'HOMME PROBLÉMATIQUE.

*

A consulter

J. CHENU : Le théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique.

Présence et Pensée

GABRIEL MARCEL
de l'Institut

LA DIGNITÉ HUMAINE

et ses assises existentielles

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE

Droits de reproduction réservés pour tous pays
© Copyright by EDITIONS AUBIER-MONTAIGNE

PRÉFACE

Il ne me paraît pas inutile de faire précéder d'une brève introduction cette édition française des leçons que j'ai données à Harvard, en octobre-décembre 1961.

Je m'étais d'abord demandé si ces leçons étaient de nature à éclairer sur ma pensée le public français, beaucoup plus renseigné, malgré tout, que le lecteur américain moyen. Mais un ami philosophe consulté m'a assuré que ce petit livre contribuerait à mieux faire saisir l'unité d'une œuvre qui peut au premier abord, assez fallacieusement d'ailleurs, paraître étrangement dispersée. Je me suis donc rangé à son opinion.

J'ai cru devoir conserver les références, qui dans la première leçon portent sur ma dette envers une certaine pensée américaine. J'ai cru d'autant moins devoir les omettre que je suis pour ma part assez scandalisé de voir le courant anti-américain qui semble s'accentuer ici depuis quelque temps. Quelques réserves qu'on puisse et doive faire, aussi bien sur *l'american way of life* que sur une politique extérieure où les erreurs ne se comptent pas, il me paraît profondément choquant d'oublier ce que nous

devons aux Etats-Unis dans tous les domaines. L'ingratitude est en soi injustifiable, et d'autre part, nous ne voyons que trop clairement à qui aujourd'hui elle peut profiter.

Peut-être convient-il de souligner par avance la *bi-polarité* de ces leçons :

D'une part, elles visent à éclairer un itinéraire sinueux, à retracer les étapes principales d'un chemin qui s'est déroulé sur deux versants qui ne peuvent être considérés séparément : le versant philosophique, le versant théâtral. Au cours de ces dernières années, j'ai été amené à voir de plus en plus clairement l'intime solidarité entre ces deux aspects de mon œuvre qui ont été trop souvent considérés isolément. Je ne saurais mieux faire que de reproduire ici l'essentiel de l'Introduction que j'ai écrite pour l'édition américaine de deux de mes pièces. Il s'agit du *Chemin de Crête* et de *Croissez et Multipliez* qui paraîtront prochainement à la Newman Press.

« Tous ceux qui connaissent mes Ecrits philosophiques savent quelle place y occupe ce que j'ai appelé l'intersubjectivité. On sait que ce terme ne désigne pas à proprement parler une relation, car il ne peut y avoir de relation qu'entre des termes, et d'autre part seules les données objectives peuvent faire fonction de termes : le mot objectif doit être pris ici au sens fort, il s'agit de données, placées devant l'esprit qui les considère. Mais le propre d'un sujet, c'est-à-dire d'un être entendu dans sa qualité d'existant, consiste précisément à ne pouvoir être donné de cette façon. Il n'est un être pour moi que s'il est une présence, et ceci veut dire que d'une certaine manière, il m'atteint par *le dedans,* et me devient, jusqu'à un certain point, intérieur. C'est en cela que la présence en tant que telle relève du mystère. Ceci veut dire qu'elle

ne se laisse pas réduire à une somme d'éléments sur lesquels l'esprit pourrait exercer sa puissance de manipulation. Un être humain considéré comme être déborde en quelque façon toutes les possibilités d'enquêtes auxquelles il peut donner lieu de la part du psychologue ou du sociologue, par exemple. C'est justement dans cette mesure qu'il est libre. Mais dire qu'il est libre, c'est dire qu'il ne sait lui-même qu'après l'acte, ou après l'épreuve, ce qu'il est, c'est-à-dire ce qu'il portait en lui. Là est d'ailleurs la limite absolue à laquelle se heurte toute anthropologie d'essence technologique, c'est-à-dire recourant à des techniques fondées sur la psychologie du comportement.

Mais si l'on se place dans cette perspective, on s'aperçoit aussitôt que l'intersubjectivité est trahie dans son essence même lorsqu'elle est traduite en un langage d'objet, ou, ce qui revient au même, lorsqu'on fait appel à des catégories comme celle de causalité qui justement ne sont applicables qu'à des objets, et non pas à des êtres ou à des présences.

Or, l'expression dramatique est existentielle par excellence, parce que l'être est ici traité comme sujet et éventuellement comme décidant de soi.

Ceci n'est d'ailleurs vrai que dans la mesure où le dramaturge est fidèle à sa mission de dramaturge, et ne se comporte pas comme un simple manipulateur ou comme un montreur de marionnettes qui se contente de tirer des ficelles sans rien pouvoir changer à ses poupées qui sont là avec leur caractère invariable...

Il est donc en réalité tout à fait normal que le philosophe existentiel se fasse dramaturge ; j'irai même jusqu'à dire que c'est dans le drame que sa pensée s'actualise, qu'elle devient manifeste, non pas seulement pour le public

auquel ce drame est destiné, *mais pour lui-même.* Il convient d'ailleurs de souligner l'extraordinaire difficulté que comporte une telle entreprise et les risques auxquels elle est exposée, pour peu qu'intervienne de la part de l'auteur rien qui ressemble à une intention didactique, à un souci d'endoctrinement. Dans cette mesure en effet, la pensée existentielle dégénère en existentialisme, c'est-à-dire en un système dont l'auteur devient prisonnier. Là, il faut le dire avec la plus grande netteté, tout système, tout *isme* quel qu'il soit, ne peut qu'aller à l'encontre de ce qui doit être le souci permanent du dramaturge, celui de laisser les personnages se développer dans leur indépendance.

Il est d'ailleurs important de remarquer aussi qu'il existe une correspondance stricte entre l'attitude adoptée par l'auteur vis-à-vis de ses personnages et le respect qu'il doit avoir pour les spectateurs, ce respect excluant toute idée d'une influence directe exercée sur eux.

J'en ai dit assez, je pense, pour faire comprendre à quel point il peut être faux de considérer mes pièces comme extérieures au développement de ma pensée. C'est exactement le contraire qui est vrai : mais il faut toujours rappeler, reprenant ici la féconde distinction blondélienne, qu'elles ressortissent du domaine de la *pensée pensante* — non point de la pensée pensée — pour autant que celle-ci est, par sa nature même, exposable. Il n'est d'ailleurs pas exclu qu'on retrouve ici également, mais sous une forme très différente, la distinction de Kierkegaard entre communication directe et communication indirecte.

D'autre part, ainsi que l'indique le titre, ces leçons visent à faire ressortir dans son acuité poignante un problème qui a certes été posé, mais résolu seulement en un certain sens, par les grands penseurs du passé. En un

certain sens seulement ai-je dit, et cette restriction tient d'ailleurs à ce fait général qu'une solution en philosophie n'est jamais ce qu'elle est dans le domaine des sciences, pour autant que celles-ci — en-deçà des questions qui se posent à leur sommet et qui sont philosophiques — comportent des réponses valables *une fois pour toutes.* Ces mots, il faut bien le dire, semblent perdre le plus clair de leur signification au niveau de l'interrogation philosophique. Celle-ci ne présente-t-elle pas en effet ce caractère singulier de re-surgir périodiquement, l'esprit ne pouvant plus se satisfaire d'affirmations qui, sans avoir perdu certes toute valeur ou toute signification, ont subi néanmoins comme la flétrissure du temps. Ceci revient à dire qu'il n'y a pas de philosophie ou de vie philosophique sans une sorte de constante réinterprétation qui n'exclut d'ailleurs pas une certaine inaltérabilité du contenu fondamental : mais cette inaltérabilité reste plutôt *visée* et comme *pressentie* que conceptuellement exprimable.

C'est un fait que la dignité humaine, du fait des événements dont nous avons été et sommes encore les témoins épouvantés, a revêtu pour la conscience contemporaine une importance sans cesse accrue. Mais il faut convenir en même temps que l'interrogation toujours plus anxieuse à laquelle conduit la réflexion sur l'essence de l'homme rend de plus en plus malaisée l'acceptation des thèses traditionnelles, celles mêmes auxquelles aboutit le *Critique de la Raison Pratique* : c'est en effet comme si ces thèses ne se situaient pas dans la ligne de l'existence proprement dite c'est-à-dire là justement où surgit le scandale sous les formes connexes de l'humiliation et de la persécution. C'est le mérite imprescriptible du penseur danois d'avoir justement donné droit de cité au scandale et au paradoxe dans le domaine de la spéculation philosophique. Mais

peut-être est-on en droit de se demander si l'accent chez lui n'est pas mis de façon trop exclusive sur le donné christique proprement dit. Au moment précis de l'histoire auquel nous sommes parvenus, et en présence des menaces qu'un monde en voie de technocratisation fait peser sur la vie même des consciences, le philosophe n'est-il pas tenu, *quelles que soient ses croyances personnelles,* de chercher dans la situation même de l'homme comme existant, comme être au monde, en-deçà de toute révélation historique et transhistorique, le fondement possible de cette dignité inaliénable qui semble bien devoir être atteinte au niveau de la vie et de la mort et non point d'une rationalité définie *in abstracto.* C'est dans cette perspective qu'il convient de lire la dernière partie de ce petit livre. Je n'oserai d'ailleurs prétendre qu'elle me satisfasse pleinement. Comme si souvent par le passé, j'ai plutôt le sentiment d'indiquer ici une direction dans laquelle il faudrait s'engager. Et je ne puis me tenir ici d'évoquer la mémoire d'Albert Camus. Ce problème était le sien. Peu avant sa mort, nous avions eu un excellent entretien au cours duquel nous avions pu, je crois, discerner, par-delà nos divergences manifestes, tout ce qui nous unissait en profondeur. Entre nous, s'il avait vécu, une sorte de coopération aurait-elle pu s'instituer ? Il me plaît de l'imaginer — et même si je n'inscris pas son nom sur la page de garde, c'est à sa mémoire que je dédie cet écrit.

GABRIEL MARCEL,
de l'Institut.

PREMIÈRE LEÇON

POINTS DE DÉPART

Messieurs,

Quand vous m'avez fait le grand honneur de m'inviter à venir donner ici les William James Lectures pour l'année 1961, j'ai immédiatement senti qu'il m'était impossible de décliner une aussi flatteuse proposition. Tout d'abord, vous me donniez là une occasion unique de me faire entendre aux Etats-Unis et de prendre contact avec l'élite intellectuelle de ce pays. Une occasion aussi de m'acquitter à quelque degré de la dette que j'ai contractée il y a déjà bien longtemps envers les philosophes américains du début de ce siècle. Ici, je fais allusion à William James lui-même, à Josiah Royce et à W. Hocking qui a honoré pendant si longtemps cette Université et dont le livre paru peu avant la guerre mondiale « *The Meaning of God in Human Experience* » m'a si profondément marqué que j'ai dédié à son auteur en même temps qu'à Bergson mon *Journal Métaphysique* paru en 1927. Nous avions correspondu à maintes reprises au cours de ces trente ou quarante dernières années, mais c'est seulement

en 1959 qu'il m'a été donné de le rencontrer dans sa belle demeure de Madison, située dans un paysage qui compte parmi les plus beaux que j'aie contemplés, un des plus propres à nourrir la pensée contemplative d'un homme qui à travers le visible n'a jamais cessé de pressentir l'éternel. Cette rencontre aura été pour moi un événement mémorable, c'était comme si une bénédiction était venue lui apposer son sceau, et tout ce que je pourrais souhaiter aujourd'hui c'est que cette même bénédiction vienne maintenant se poser sur cette rencontre-ci.

Si je m'efforce de préciser en quoi consiste d'une façon générale cette dette contractée depuis si longtemps par moi envers la pensée américaine dans ce qu'elle a eu de plus neuf et de plus robuste, il me semble que je devrai avant tout dire que cette pensée a traversé comme un souffle frais et vivifiant le monde de spéculation aride qui à l'époque dont je parle, pendant les années qui précédèrent presque immédiatement la première guerre mondiale, était encore le mien, tant je demeurais prisonnier de la philosophie allemande post-kantienne dans ce qu'elle a de plus abstrait. Prisonnier impatient d'ailleurs et même enclin à la révolte mais qui ne disposait pas encore de l'équipement philosophique susceptible de transformer en réalité ce qui n'était alors qu'une disposition ou comme un sourd malaise de l'esprit.

Il va de soi du reste qu'à l'époque dont je parle j'avais déjà subi fortement l'emprise de Bergson, et que j'avais suivi ses cours du Collège de France, avec un intérêt passionné. Mais je ne crois pas me tromper en disant que je n'aurais pu trouver chez lui les prémices de la philosophie existentielles que je rencontrai au contraire chez les philosophes de ce continent-ci.

J'ai parlé il y a un instant de souffle frais, et c'est

bien sur l'idée de fraîcheur qu'il me faut insister dès le début de ces leçons. L'opposition du frais et du rassis a dans une très large mesure commandé tout le développement de ma pensée philosophique, et ce que j'apprécie tellement chez un William James, c'est que justement il me paraît avoir éprouvé au plus haut degré ce besoin qui n'a cessé de s'affirmer chez moi de lutter avec acharnement contre le péril auquel est exposée toute pensée de rancir comme du beurre ou de blettir comme un fruit.

Sans doute aurai-je l'occasion par la suite et à propos d'exemples concrets, notamment en ce qui concerne les valeurs, de revenir sur ce point et d'approfondir la nature de ce processus. Mais il me semblait utile au seuil même de ces leçons de marquer ce qui est pour moi un souci majeur.

Je constate d'autre part une fois de plus ce dont j'ai fait si souvent l'expérience dans la vie, c'est qu'un appel dont nous serions d'abord tentés de dire qu'il a été adressé du dehors a eu pour moi cette valeur éminente de m'inciter à accomplir un certain travail que livré à moi-même je n'aurais peut-être pas eu la force ou le courage d'entreprendre. Mais dans la perspective qui est la mienne peut-être commet-on une erreur en introduisant ici l'idée d'une extériorité. J'ai la conviction profonde que les rencontres qui jouent un rôle si décisif dans la vie de tout créateur ne peuvent être vraiment comprises qu'à condition d'être interprétées en fonction d'une certaine logique immanente et transcendante à la fois, sans laquelle toute création digne de ce nom est réellement inconcevable. Et ceci revient à dire qu'il faut bien se garder en un tel domaine de parler de hasard. Ce n'est certainement pas un hasard si j'ai été invité en 1949 et 1950 à donner les Gifford Lectures à Aberdeen, ce qui m'a permis de réaliser la

synthèse approximative que constituent les deux volumes du *Mystère de l'Etre*. Et je pense que ce n'est pas non plus un hasard si, quelque dix ans plus tard, l'Université de Harvard m'a adressé un appel analogue, et si j'ai reconnu en réponse à cet appel quelle était la tâche qui m'incombait aujourd'hui et à laquelle dans la mesure de mes forces malheureusement déclinantes, j'aurai à présent à faire face. Cela signifie en somme que la destinée d'un philosophe ou d'un artiste ou d'un savant implique une sorte d'échange, d'*interplay*, très mystérieux d'ailleurs et imprévisible quant à ses effets entre ce que l'on peut appeler son individualité psychologique et un milieu dont il ne peut être isolé que par abstraction.

Aussitôt après avoir décidé d'accepter cette invitation, j'ai vu clairement que c'était sur le problème de l'homme considéré dans le contexte angoissant du monde d'aujourd'hui que devraient porter ces leçons. Cédant pour commencer à la crainte de m'engager dans une entreprise trop ambitieuse et dépassant mes forces, j'eus d'abord l'idée de me borner à développer d'ailleurs très considérablement la conférence que je donnai en Suisse, à Saint-Gall, en juin 1960 sur le « *Problème de l'Homme dans la Philosophie Contemporaine* », depuis Bergson et Nietzsche. Ceci, pensai-je, aurait l'avantage que je pourrais en quelque sorte me cacher derrière les philosophes dont j'aurais à exposer la pensée, quitte à intervenir dans les dernières leçons pour indiquer autant que possible en quoi ma position personnelle se distinguait ou se rapprochait de celle d'un Scheler ou d'un Buber, d'un Jaspers ou d'un Heidegger.

Mais il m'apparut à la réflexion que ce serait là non seulement manquer de courage, mais d'une certaine manière presque décevoir votre attente. Car si vous m'aviez fait

l'honneur de m'adresser cette invitation, ce n'était vraisemblablement pas pour m'entendre analyser ou même commenter en détail la pensée de tel philosophe dont beaucoup d'autres avaient parlé ou auraient pu parler ici avant moi avec une compétence sans doute supérieure à la mienne. J'arrivai ainsi à la conclusion que je devais m'engager moi-même beaucoup plus personnellement et plus profondément dans cette sorte d'aventure que j'avais décidé de courir. Ce mot d'aventure, j'en conviens, peut d'abord surprendre ; il répond cependant à la réalité. Pour des raisons que soupçonnent sans doute ceux d'entre vous qui ont une certaine connaissance de mon œuvre, mais qui apparaîtront beaucoup plus distinctement dans ce qui va suivre, il était et il devait être hors de question que j'apporte ici rien qui ressemble à une sorte de traité didactique débité par tranches. Je n'aurais pu le faire sans trahir une certaine intention fondamentale qui s'est affirmée toujours plus explicitement dans mes écrits, à partir du moment où j'ai compris que je ne pouvais et que je ne voulais pas apporter un système susceptible de s'ajouter à tant d'autres, et voué sans doute à se dessécher rapidement à son tour. Ce qui s'était imposé à moi déjà avant la guerre de 1914, mais beaucoup plus distinctement pendant cette guerre et par la suite, c'était une recherche qui, à mesure qu'elle se poursuivait et qu'elle s'éclairait, restait néanmoins et devait rester une recherche — bien loin de se commuer en un ensemble de propositions susceptibles d'être établies une fois pour toutes et reconnues pour vraies, abstraction faite des chemins par lesquels l'esprit avait procédé pour les établir. Aussi n'est-ce aucunement un hasard si ma pensée pendant si longtemps s'est exprimée sous la forme d'un « journal ». Il faut ajouter cependant aussitôt que ce n'était là qu'un de ses modes

d'expression. Il est incontestable en effet, bien qu'un philosophe du type traditionnel ait sûrement quelque difficulté à l'admettre, que mon œuvre dramatique, bien loin de constituer une sorte de compartiment étanche de ma vie, complète indissolublement mes écrits philosophiques, si j'ose dire techniques, qu'ils aient pris la forme du journal ou de l'essai. En réalité, cette œuvre dramatique participe vitalement de la recherche dont je puis dire que, depuis l'époque lointaine où j'ai commencé à prendre conscience de moi-même, elle a été ma vocation unique. J'aurai d'ailleurs à y revenir à maintes reprises, car mes pièces encore fort peu connues aux Etats-Unis, pourraient être comparées à la nappe d'eau souterraine dont les déversoirs, souvent malaisément perceptibles, viennent comme irriguer ma pensée spéculative.

Mais je crois utile de m'arrêter ici pour préciser autant que possible le sens que présente à mes yeux le terme de recherche en philosophie.

Il suffit de concentrer son attention, comme il est je crois toujours nécessaire de le faire, sur les équivalents terminologiques du mot « recherche », dans des langues différentes pour voir que nous avons à nous situer au sein d'une certaine zone d'indétermination. Le mot allemand « Versuch » met plutôt l'accent sur l'élément de tentative ou d'essai qui est ici impliqué, alors que le terme anglais de « Inquiry » vise plutôt ce qui serait de l'ordre de l'enquête ou du questionnaire. Je ne crois donc pas inutile d'examiner rapidement, ou plutôt de passer en revue les registres différents dans lesquels peut être pris le verbe « chercher ».

Le cas le plus élémentaire — et sans doute d'ailleurs le moins instructif — est celui qui se rapporte à quelque chose qui a été perdu et qu'il s'agit de retrouver. C'est à

quoi, me semble-t-il, correspond en anglais « to look for ». Je promène mes regards de-ci de-là dans l'espoir que l'objet égaré se signalera à mon attention. L'ayant aperçu, je m'écrie : le voici ! Le plus souvent cette recherche se poursuivra d'abord conformément à une certaine méthode. La réflexion me montre que l'objet cherché ne peut avoir été perdu que depuis tel jour ou telle heure et dans tel ou tel autre endroit, sur lesquels porteront mes investigations ; et c'est seulement si elles échouent, qu'en désespoir de cause, je me mettrai à chercher presque au hasard. Dans un cas semblable, si élémentaire, il n'y a aucun doute sur la nature de l'objet cherché, mais seulement sur les conditions dans lesquelles il a disparu, puisque je pourrai par exemple avoir à me demander s'il est susceptible d'avoir été volé, par qui ? pour quel motif ? etc.

On pourrait ainsi passer facilement de cet exemple au cas plus compliqué de l'enquête judiciaire. Ici encore il s'agit de découvrir et non d'inventer, bien que, nous allons le voir, cette distinction même tende ici à s'abolir. Le problème consiste à repérer l'auteur du vol ou de l'assassinat, car nous sommes assurés que cet auteur existe. Mais il est évident que la recherche ne s'effectue pas ici au hasard, et qu'elle met en jeu chez ceux qui en sont chargés une activité de l'esprit qui n'est pas sans rapport avec l'effort d'invention proprement dit. Il viendra inévitablement un moment où Sherlock Holmes, ou Hercule Poirot, devra former une certaine hypothèse qui oriente au moins provisoirement son action, cette hypothèse ne pourra d'ailleurs prendre corps qu'après un recensement complet des données. On partira de cette hypothèse pour poser une certaine question déterminée, à ce que nous appelons d'un terme bien vague la réalité. Il s'agit de faire en sorte que celle-ci soit contrainte d'y répondre sans

ambiguïté possible. Tout se passera donc comme si un véritable dialogue s'engageait entre l'investigateur et la réalité. Il faudrait d'ailleurs prendre la peine de discerner ce que recouvre ce mot si vague et si général de réalité. Il s'applique à un certain ensemble de personnes et de choses, liées entre elles par des relations qui ne se préciseront que peu à peu. Et il aura été indispensable de circonscrire cet ensemble — comme on circonscrit un territoire, de façon à pouvoir limiter le nombre des recherches qui seront instituées. Il faudra qu'on ait pu exclure en droit l'intervention possible d'un élément inconnu ne figurant pas dans l'ensemble envisagé. Tant que cette intervention ne pourra pas être rationnellement écartée, l'enquêteur restera dans l'illimité, dans l'*Apeiron* (ἄπειρον). ἄπειρον.

Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que quelle que soit la complexité de la situation à laquelle l'enquête a à faire face, elle reste placée dans l'orbite d'un certain regard. Ici, comme dans le cas de l'objet égaré, il s'agit de faire en sorte que ce qui est recherché se signale finalement à l'attention dans des conditions telles qu'il soit possible au bout du compte de s'exclamer : le voici !

Mais si nous considérons maintenant ce qu'est une recherche sur le plan technique, il cessera d'en être ainsi, sauf peut-être dans le cas d'une prospection destinée par exemple à mettre en évidence l'existence dans telle ou telle région de tel métal ou de telle source d'énergie déterminée. Mais, à mon sens, les mots recherche technique ne sont pas ici applicables en toute rigueur. Ils me semblent viser d'une façon générale beaucoup plutôt l'invention d'un certain procédé destiné à satisfaire à tel besoin déterminé, dans un domaine qui est à proprement parler celui de l'industrie, à condition d'ailleurs que ce mot

d'industrie soit pris dans un sens suffisamment large.

Il y a cependant quelque chose de commun entre la recherche technique et celle dont il avait été question précédemment. Certes, il ne s'agit plus de découvrir ou de repérer un objet ou une cause, mais d'un besoin à satisfaire, mais dans les deux cas, la recherche est comme aimantée par une certaine idée présente à l'esprit de celui qui s'y consacre.

Il peut se faire cependant que cette idée perde tout contour précis comme c'est le cas dans l'exploration, là où elle se poursuit au sein d'une terre complètement inconnue. On pourrait presque dire qu'il s'agit ici de trouver avant même de chercher ou plus exactement de savoir ce que l'on cherche. Ne manquons pas de noter le sentiment d'heureuse liberté dont s'accompagne l'exploration pour autant qu'elle exclut à peu près toute idée préconçue et par là-même la tension toujours à quelque degré pénible qui est liée au fait d'attendre quelque chose de déterminé, et l'anxieuse confrontation entre ce qui est attendu et ce qui est réellement donné. Là où la recherche comme dans la prospection est centrée sur un objet déterminé, tout ce qui n'est pas cet objet est rejeté comme sans intérêt. (*Dismissed as irrelevant.*) Pour l'explorateur au contraire, tout ce qui se présente au regard est d'une certaine manière bien venu et apparaît comme une sorte de don gratuit qui vient enrichir celui qui le recueille et l'accueille. Je me réfère ici à une expérience que chacun a pu faire bien en-deçà de l'exploration proprement dite. Elle est celle du promeneur extasié, l'adjectif présentant ici une valeur précise et conforme à l'étymologie, car ce promeneur se sent comme tiré hors de lui-même par tout ce qui vient se proposer à son regard.

Il est, je crois, très important pour notre propos, d'in-

sister sur le caractère original de l'attitude qui est ainsi la nôtre lorsque nous allons « à la découverte » bien loin de nous consacrer à quelque poursuite utilitaire, c'est-à-dire centrée sur une fin ou un objet déterminé.

Mais ici, une remarque me paraît s'imposer. Cette disponibilité, cette ouverture avide à ce qui se présente, nous la rencontrons normalement chez l'enfant qui en face des choses et aussi des mots n'est pas encore blasé, c'est-à-dire que son appétit de connaître n'a pas encore été émoussé, comme il le sera hélas, presque fatalement, lorsqu'il aura passé par l'école, et cela parce qu'il aura été accablé sous le poids d'un savoir qu'on ne lui aura pas appris au préalable à chercher lui-même *ou même à souhaiter*. Là est d'ailleurs la raison, ne manquons pas de le reconnaître, pour laquelle ce ne sera là qu'un savoir prétendu, contrairement au savoir véritable qui n'est pas le fruit d'une croissance interne et organique.

Il me semble donc que l'explorateur, dans tous les domaines, se trouve placé dans une situation qui me rappelle à quelque degré celle de l'enfant encore non scolarisé. Dans tous les cas, la découverte sera recherchée pour elle-même, et viendra récompenser l'effort souvent pénible qui d'ailleurs en rehaussera le prix. Nous sommes là en présence d'une des activités les plus désintéressées et les plus libres qui soient, une de celles, ajouterai-je, qui peuvent le plus puissamment contribuer à l'épanouissement d'un être humain. Il va d'ailleurs de soi qu'elle est appelée presque toujours à susciter une activité de type différent, qui consiste à exploiter pour des fins bien déterminées les résultats auxquels elle a elle-même abouti.

Mais partant de ma propre expérience, je n'hésiterai pas à dire que l'ardeur impatiente qui anime l'apprenti philosophe n'est pas en elle-même d'une nature absolument différente de celle que nous admirons chez l'explorateur ou simplement chez l'enfant en lequel frémit comme une impatiente et universelle curiosité. L'apprenti philosophe a, lui aussi, au moins à l'origine, le sentiment d'être appelé à découvrir des terres vierges : il s'aperçoit en effet qu'il va avoir à cheminer dans un monde qui lui semble d'abord entièrement différent du terrain sur lequel il a évolué jusqu'à présent, et il éprouvera d'abord bien souvent de ce fait un sentiment d'ivresse d'autant plus pur que son maître se gardera en général, s'il est sage, de l'accabler sous le poids d'un langage technique comparable à celui auquel il lui a fallu s'initier, par exemple en mathématique. Il aura donc pour commencer le sentiment exaltant d'être à la fois chez lui et dans un pays inconnu où tout est encore à découvrir — sans qu'un obstacle visible s'oppose à sa marche.

Il faut ajouter cependant que, sauf dans le cas privilégié où lui a été dispensée cette grâce initiale qui s'appelle la vocation, il sera d'ordinaire bien vite déçu. Il constatera en effet que sur les questions que son maître, s'il en est capable, l'aura amené à se poser d'une façon personnelle, tout semble avoir été dit, bien plus : des « solutions » qui lui paraissent tout à fait contradictoires ont été proposées par des philosophes qui semblent jouir d'une considération égale. Dès lors, non seulement il lui paraîtra présomptueux de chercher à se former sur des questions aussi controversées une pensée personnelle, mais encore tout se passera pour lui comme si ces « solutions » contraires se neutralisaient les unes les autres, et par conséquent comme si une sorte de grisaille désespérante se répandait sur l'ensemble, faut-il dire du paysage philosophique ? Mais il serait plus exact de reconnaître que ce mot paysage ne convient plus, et que l'élève a plutôt l'impres-

sion d'être en présence d'une espèce de chantier semé d'objets dont il ne comprend pas la destination, pas plus qu'un ignorant circulant entre les usines et les dépôts de quelque centre industriel ne saisit la signification de ce qu'il voit. L'intérêt qu'il avait éprouvé au départ s'est donc éteint ; tout devient pour lui simple matière à examen, et il se contentera de fournir le travail combien peu philosophique qui consiste à apprendre par cœur des réponses stéréotypées aux questions qui lui seront posées au jour fatidique par quelque universitaire au visage maussade.

Mais la vocation philosophique véritable se manifeste avant tout par la faculté assez mystérieuse de résister à cette sorte de désenchantement. Il faut d'ailleurs remarquer que le professeur de philosophie, lorsqu'il est digne, ce qui est au fond assez rare, de dispenser un tel enseignement, aura à cœur d'entretenir et comme de nourrir cette résistance chez les quelques élèves qu'il aura su repérer comme bénéficiant à quelque degré de ce don singulier. Ajoutons que la vocation philosophique n'implique pas nécessairement le désir de se consacrer un jour à l'enseignement de la philosophie ou une volonté de spécialisation quelconque, mais inversement, il peut très bien se faire que chez celui qui pour un motif quelconque a fait choix de cette carrière, de ce *job,* une telle vocation soit rigoureusement indiscernable. Ceci s'applique à d'innombrables étudiants qui, chaque année, préparent dans une Université des certificats de licence et ont acquis par là même une certaine teinture de psychologie ou de métaphysique, par exemple. Je serai d'ailleurs enclin à contester que ce mot teinture applicable aux connaissances spécialisées puisse désigner ici rien qui ait une signification quelconque.

Mais ceci va m'amener bien entendu à préciser plus que je ne l'ai fait jusqu'à présent ce que peut être cette vocation.

Il convient, je pense, de se référer ici à une expérience fondamentale qui était d'ailleurs en quelque manière présupposée dans ce qui a été dit plus haut : il s'agit de l'étonnement, plus précisément du *Thaumazein* des Grecs, qui se situe à la frontière de l'étonnement et de l'admiration. Je ne vise d'ailleurs pas ici l'étonnement causé par un phénomène particulier — par exemple un phénomène astronomique tel qu'une éclipse ou l'apparition d'une étoile filante — dont le savant sera en mesure de donner l'explication ou tout au moins de définir assez exactement la nature. Ici l'étonnement disparaîtra lorsqu'une explication satisfaisante aura été donnée. Mais il va de soi que cette explication aura toujours un caractère partiel : on peut dire qu'elle interviendra à l'intérieur d'une certaine totalité concrète qui en elle-même demeurera hors de ses prises, ou à tout le moins relèvera d'une hypothèse générale et inévitablement contestée qui, contrairement à l'explication particulière, laissera inévitablement subsister l'étonnement initial. Puisque j'ai évoqué l'exemple de phénomènes astronomiques, je songe ici tout naturellement aux textes inoubliables des *Pensées* de Pascal. « Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ou pourquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à un autre de toute l'éternité qui m'a précédé et de toute celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour ! »

Il est tout à fait évident qu'une hypothèse générale quelle qu'elle soit, à supposer qu'elle parvienne à rendre compte du mouvement des astres, sera hors d'état de mettre fin à l'étonnement fondamental qui s'exprime dans un texte comme celui que je viens de citer ou comme celui-ci : « Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante, le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'effraie et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m'y a mis ? Par l'ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi ? »

J'exprimerai une conviction qui est demeurée en moi inébranlable depuis plus d'un demi-siècle, en disant que le philosophe ne reste philosophe qu'autant qu'il garde vivant en lui cet étonnement en présence de certaines situations fondamentales, malgré tout ce qui autour de nous et même en nous tend à le dissiper. Je vise avant tout l'espèce de résignation agnostique qu'il aura l'occasion de respirer comme une vapeur et qui pourra même ternir comme une sorte de rouille atmosphérique l'éclat de son aspiration initiale. A quoi bon nous évertuer comme tant d'autres à vouloir élucider ce que personne n'est jamais parvenu à rendre intelligible ? La stérilité de tant d'efforts dépensés par des hommes éminents ne prouve-t-elle pas que cette recherche est vaine, ou bien elle n'a pas de sens, ou bien notre structure exclut la possibilité pour nous d'aboutir en ce domaine à une conclusion valable, c'est-à-dire susceptible de s'imposer universellement. Pourtant le philosophe digne de ce nom refuse de s'incliner devant cette fin de non-recevoir opposée à l'exigence qui

est en lui. Cette exigence comporte à vrai dire des spécifications correspondant à la personnalité même du philosophe. J'aurai à montrer aussi distinctement que possible comment dans mon cas particulier cette exigence s'est affirmée et précisée peu à peu.

On peut dire sans doute, d'une façon générale, qu'il s'agit d'une exigence d'intelligibilité, mais à condition de remarquer aussitôt que déjà chez les Grecs — et plus encore peut-être chez les Modernes — le besoin s'est manifesté d'éclairer toujours davantage la nature de l'acte de compréhension lui-même et de chercher non seulement en quoi il consiste, mais encore comment ce que nous appelons la réalité se prête à de semblables opérations et dans quelles limites. On pourrait dire plus généralement que le propre de l'esprit philosophique consiste à restreindre toujours davantage le champ de ce qui est pris pour accordé (*taken for granted*). C'est ainsi que l'étonnement dont j'ai parlé devient *mise en question.*

Je crois devoir cependant ajouter ceci : cette activité questionnante risque parfois de finir par s'exercer avec une sorte d'obstination aveugle ; mais si elle s'engage dans cette voie, elle peut dégénérer en une mécanique et tendre à perdre du même coup sa dignité propre.

C'est ici que se pose le problème à mes yeux essentiel, celui des rapports entre la recherche philosophique et la vie. On verra par la suite la place centrale qu'il a occupée dans mon œuvre et qu'il reste au premier plan de mes préoccupations actuelles.

C'est un fait — et ici encore je me réfère à ma propre expérience — qu'un être jeune chez qui se révèle la vocation philosophique dont j'ai parlé, peut fort bien se lancer dans la spéculation métaphysique avant même d'avoir vécu. J'entends encore mon vieux maître, le sociologue

Lucien Lévy-Bruhl, me dire un jour, peut-être pour m'encourager — je devais avoir alors dix-neuf ou vingt ans — : « Il y a deux domaines où il est possible de créer de très bonne heure : les mathématiques et la métaphysique. » Il est bien vrai qu'en mathématiques on a vu des génies précoces tels que Pascal, Evariste Galois, ou Abel, parvenir à des découvertes géniales, décisives ; et il en a été jusqu'à un certain point de même pour quelques métaphysiciens allemands : je pense aux premiers écrits de Schelling ou de Hegel. J'avoue cependant que parvenu à l'âge avancé qui est aujourd'hui le mien, je suis enclin à considérer avec quelque méfiance une pensée philosophique qui oserait se formuler en-deçà d'une expérience authentiquement vécue. Je dis authentiquement, parce qu'il y a toujours l'expérience des autres, telle qu'elle s'est communiquée par les livres. Mais cette expérience d'emprunt n'est jamais que le substitut imparfait et à quelque degré suspect d'une expérience véritable.

Je crains d'ailleurs qu'il ne faille renoncer absolument à l'idée si distinctement formulée par Descartes d'une *table rase* ménagée par un effort délibéré de la pensée rationnelle et d'où il serait par exemple possible de partir pour reconstruire synthétiquement ce que le philosophe Hamelin a appelé de nos jours « les éléments principaux de la représentation ». A supposer même qu'une telle tentative soit possible, il convient sans doute de dire qu'elle a été réalisée dans le passé aussi bien qu'elle peut l'être et qu'il n'y a sans doute pas lieu de chercher à la renouveler. Le philosophe ne me paraît pas, non plus, avoir le moindre intérêt à calquer sa démarche, comme le fit par exemple Spinoza, sur celle du mathématicien — je parle bien entendu des mathématiciens classiques, car la mathématique actuelle a procédé à une analyse extraordinairement rigoureuse de ce qui dans le passé apparaissait par exemple au géomètre comme pure évidence ou pure simplicité. Je m'efforcerai d'ailleurs dans la prochaine leçon de montrer suivant quelle logique interne l'expérience s'est comme réaffirmée à l'intérieur d'une pensée qui semblait en faire fi. Ce qui importe en effet, c'est, pour employer le langage des géologues, de faire apparaître les sédimentations successives par lesquelles s'est constitué le sol mental qui est aujourd'hui le mien, ce sol devant en quelque façon nourrir les réflexions auxquelles je procéderai ultérieurement et qui se centreront sur ce problème de l'homme dont j'ai dit qu'il m'apparaissait comme fondamental et comme impossible à éluder. Nous verrons cependant que ces derniers mots appellent une rectification car il apparaîtra clairement que nous assistons aujourd'hui à un effort presque systématique pour l'escamoter, mais c'est là une opération qui ne peut s'accomplir sans mettre en danger ce que l'on a regardé jusqu'à présent comme les valeurs essentielles. Peut-être aurai-je d'ailleurs à montrer aussi — ce ne sera pas là la partie la plus facile de ma tâche — que ce passé de ma recherche, bien loin de constituer un dépôt inerte ou encore une monnaie dévaluée et hors d'usage, devrait beaucoup plutôt être considéré comme étant devenu un horizon, un au-delà où l'avant et l'après se rejoignent pour passer dans une dimension qui n'est plus celle de la vie appréhendée simplement comme succession ou comme un effeuillement.

Au terme de cette première « Leçon », il me paraît utile de citer un texte qui devait figurer dans mon premier *Journal Métaphysique* et que j'ai repris plus tard dans *Homo Viator*. Il me semble que ce texte exprime de façon à la fois exacte et synthétique le sens du mouvement qui, depuis mes premiers balbutiements philoso-

phiques m'a porté, non point, je ne saurai trop le répéter, vers l'élaboration d'un système, mais vers l'articulation d'une certaine parole dont je ne pourrai dire qu'elle est de plus en plus mienne qu'à condition d'ajouter aussitôt qu'une oreille sensible y percevra comme un tremblement secret : c'est celui d'un homme qui par-dessus toute chose redoute de s'abandonner à une présomption à laquelle le philosophe ne risque que trop de succomber et qui a conscience de cheminer sur un étroit sentier entre des abîmes en direction d'un terme qui n'est pas de ce monde, mais sans lequel celui-ci s'engloutirait dans le pur non-sens.

« Inquiétude métaphysique. — Il me semble bien qu'une métaphysique n'est rien si elle n'est pas l'acte par lequel une inquiétude se définit et partiellement — mystérieusement aussi — parvient sinon à se supprimer elle-même, tout au moins à se transposer, à se transmuer en une expression de soi qui, bien loin de paralyser la vie supérieure de l'esprit, l'affermisse et l'entretienne au contraire. » J'interromps ici ma citation pour m'interroger sur le sens précis de ces mots « vue supérieure de l'esprit ». J'avoue qu'ils me semblent aujourd'hui trop vagues, et ce ne sont pas ceux dont j'userais spontanément à présent. Il me semble qu'ils visent la maîtrise de soi, mais celle-ci étant entendue dans une acception plus large que celle où on les prend communément. C'est celle qui donne leur poids aux philosophies du passé, sans que ceci implique qu'il faille nécessairement leur donner son adhésion en tant qu'elles sont des systèmes. Dans ce qu'ont écrit un Platon ou un Descartes, un Kant ou un Hegel, il n'y a rien ou presque rien qui ne mérite la plus sérieuse attention, justement parce que ces grands esprits se sont établis sur un plan qui transcende infiniment celui où

se situent les opinions à la fois arbitraires et changeantes qu'énoncent des hommes qui ne s'expriment jamais qu'à la légère. Je pense aussi que les grandes œuvres de l'imagination qui se situent aux abords de la philosophie, non seulement celles de la plus haute littérature mais celles des plus grands parmi les compositeurs présentent ce même caractère, cette sorte de poids spécifique ; et il faut plaindre ceux qui ne sont plus aujourd'hui en mesure de l'apprécier. Nous aurons sans doute par la suite à repérer quelques-unes des influences pernicieuses qui s'exercent contre une telle faculté.

Après cette parenthèse qui me semble indispensable, je reprends le texte dont j'ai cité le début [1].

« Que faut-il donc entendre par cette inquiétude ? Tout d'abord elle n'est pas une curiosité. Etre curieux, c'est partir d'un certain centre immobile, c'est se tendre, pour saisir un objet dont on ne se formait qu'une représentation confuse ou schématique. En ce sens, toute curiosité est tournée vers le dehors. Etre inquiet, c'est au contraire n'être pas sûr de son centre, c'est être à la recherche de son propre équilibre. Ceci est vrai dans tous les cas ; si je suis inquiet au sujet de la santé d'un de mes proches, c'est vraiment que les appréhensions que celle-ci me cause tendent à ruiner ma stabilité intérieure. Une curiosité tendra d'autant plus à devenir chez moi une inquiétude, que l'objet sur lequel elle porte fera davantage partie de moi-même, qu'il sera plus étroitement incorporé à l'édifice intérieur qui est le mien. D'autre part, une inquiétude est d'autant plus métaphysique, qu'elle porte davantage sur ce qui ne peut être séparé de moi-même sans que ce moi s'anéantisse. Il est sans doute vrai de dire qu'il n'y a pas

[1] *Homo Viator*, p. 192-193.

d'autre problème métaphysique que le « que suis-je ? » car c'est en quelque façon à celui-là que les autres se ramènent. Même le problème de l'existence des autres consciences s'y réduit en dernière analyse. Une voix secrète à laquelle je ne puis imposer silence m'assure en effet que si les autres ne sont pas, je ne suis pas non plus. Je ne peux pas m'octroyer à moi-même une existence dont je pourrais admettre que les autres soient privés : et ici « je ne peux pas » ne signifie pas « je n'ai pas le droit », mais bien « cela m'est impossible » ; si les autres m'échappent, je m'échappe à moi-même.

Cette inquiétude métaphysique, puis-je dire que je la ressens comme un état immédiatement donné — à la façon de celle qu'on éprouve par exemple lorsqu'on attend un être aimé qui tarde à venir ? Il ne me le semble pas. Je dirai plutôt que des circonstances peuvent et même doivent fatalement se présenter où je prendrai conscience d'une inquiétude qui apparaît à la réflexion comme débordant infiniment ces circonstances mêmes : elle offre un caractère de permanence en ce qu'elle n'est pas liée à tel ou tel *maintenant ;* bien plus, aussitôt qu'elle se formule, elle s'étend à tous les êtres que je peux regarder comme participant à la même expérience que moi. « C'est une inquiétude *pour nous tous ;* et ceci revient à dire qu'il ne s'agit nullement de l'*homme en général,* pure fiction inventée par un certain rationalisme, mais bien de mes frères et de moi-même. »

Est-il besoin de dire que cette dernière phrase marque en quelque sorte la tonique au sens musical du mot de toute la recherche qui suivra, et qu'elle permet de voir dans quelle perspective le problème de l'homme aujourd'hui y sera abordé. On pourrait à la rigueur et sous une certaine réserve parler d'une anthropologie existentielle par

opposition à une anthropologie qui serait comme un discours sur l'essence de l'homme ou sur la nature humaine. Mais en même temps, le texte qui se clôt sur cette phrase permet de comprendre pourquoi il me paraît indispensable dans les « Leçons » qui suivront de retracer, aussi exactement que possible, les étapes du chemin sinueux que j'ai dû suivre au cours de ces quarante années, non sans me référer, chemin faisant, et de façon presque constante, aux œuvres dramatiques qui jalonnent cet itinéraire.

Deuxième Leçon

PARTICIPATION

Il me paraît nécessaire pour éviter toute confusion de rappeler au seuil de cette seconde « Leçon » la perspective que je compte adopter en retraçant les étapes principales du chemin parcouru par ma pensée depuis près d'un demi-siècle. C'est par rapport à un but bien déterminé que je me propose de reconstituer cet itinéraire : ce but, c'est une tentative pour éclairer la situation indéniablement tragique dans laquelle se trouve placé l'homme contemporain lorsqu'il s'efforce de réfléchir sur ce que je crois devoir appeler sa vocation. Sa vocation, dis-je, non point sa nature : car celle-ci, à la lumière des sciences particulières risque de se dissoudre en une infinité de composantes dont chacune bien loin de pouvoir être regardée comme un élément doué d'une réalité intrinsèque s'enracine dans un monde lui-même infiniment complexe et ne peut sans doute pas être réellement conçue, sans référence à ce monde lui-même : d'où le risque d'une régression infinie qui ne peut pas ne pas se présenter à l'homme comme pure déperdition de ce qu'il considérait spontanément comme sa substance ou son être propre.

Il me faut tout d'abord mettre en évidence l'étrange contraste que je relève entre le monde actuel et celui qui vers 1910 s'offrait à la vue d'un jeune Français appartenant à un milieu bourgeois cultivé et, sauf exceptions, attaché avant tout à la sauvegarde de l'ordre existant et des libertés fondamentales ; l'instauration d'une justice sociale plus stricte m'apparaissait souvent comme inséparable d'une démagogie suspecte et d'un nivellement au bénéfice des médiocres. Malgré quelques secousses qui purent être ressenties par certains comme de graves avertissements, le monde d'alors pouvait apparaître à un observateur novice comme stabilisé pour une longue durée. En me remémorant ces illusions et ces erreurs, je reconnais bien volontiers qu'elles nous paraissent aujourd'hui rétrospectivement presque burlesques. La vie politique française d'alors — je laisse de côté les jeunes gens qui militaient dans le syndicalisme révolutionnaire ou dans l'Action française — présentait pour un esprit comme le mien un caractère déprimant, il n'y avait rien en elle qui pût me passionner. Je me rappelle fort bien l'étonnement que je ressentis lorsque j'appris qu'un de mes camarades que j'estimais fort approuvait la première grève de fonctionnaires qui eût lieu vers cette époque. Rien ne montre mieux d'ailleurs les limites étroites dans lesquelles s'exerçait mon imagination, j'étais rebuté par le spectacle qu'offrait la vie parlementaire avec ses crises ministérielles périodiques. Le quartier banal de Paris dans lequel j'habitais était pour moi comme l'expression sensible d'un monde dépersonnalisé et sans relief, d'où tragique et grandeur me semblaient exclus. Dès lors mon esprit s'envola à tire-d'aile vers la métaphysique.

Il faut d'ailleurs rappeler que sauf les cours de Bergson au Collège de France que je suivais avec un intérêt et une

admiration passionnés, la philosophie officielle d'alors n'était pas beaucoup plus propre à éveiller l'enthousiasme que la vie politique. J'excepte bien entendu l'histoire de la philosophie qui nous était enseignée par des maîtres excellents tel que Victor Delbos et qui était comme une fenêtre ouverte sur d'autres cieux. Pour des raisons que je ne suis pas sûr aujourd'hui même de discerner avec une parfaite clarté et qui tiennent peut-être en partie à mes ascendants germaniques — mes grands-parents maternels étaient des Israélites originaires des environs de Mayence — c'est la philosophie allemande et la plus abstruse qui s'imposa d'abord à moi. Je devais, il est vrai, me tourner assez vite vers la pensée anglo-saxonne, mais exclusivement vers celle qui, depuis Coleridge jusqu'aux néo-hégéliens contemporains avait été marquée par l'influence des penseurs d'outre-Rhin. Il me paraît, lorsque je me reporte à cette période de ma formation philosophique, que ce qui me captivait chez ces philosophes, c'était à la fois ce qui me semblait être la rigueur de leur pensée et aussi, et surtout sans doute, la puissance de dépassement qui leur permettait de transcender la vie quotidienne et son fastidieux déroulement.

Ici, cependant, je bute contre une anomalie qui est d'une telle conséquence pour tout ce qui devait suivre qu'il m'est impossible de ne pas m'y arrêter. Cette volonté de dépassement ou de transcendance que m'avaient communiquée les penseurs post-kantiens s'alliait chez moi à une disposition presque contraire ; et ici jouait peut-être l'hérédité paternelle ; mon père, homme d'une culture universelle et dont j'ai rarement vu l'équivalent et qui devait occuper des postes très importants en particulier dans l'administration des Beaux-Arts, avait l'esprit le plus clair, le plus précis ; l'art est sans doute ce qui comptait

le plus au monde pour lui, mais il avait en même temps un goût passionné de l'histoire, il avait l'horreur de tout ce qui est vague ou fumeux, et sa probité intellectuelle était exemplaire. Lecteur remarquablement doué, c'est lui qui m'initia à bien des œuvres dramatiques et qui peut-être contribua à me communiquer l'amour du théâtre. Ainsi, s'opposait en moi à l'élan métaphysique le refus de plus en plus explicite de faire abstraction de tout le détail concret de ma vie, de ce détail qui la faisait mienne dans son originalité irréductible.

Entre ces deux pôles, s'établit ainsi une tension qui est déjà clairement perceptible dans mes premiers essais. Bien loin que l'abstraction m'apparût comme une fin en soi, je ne pouvais voir en elle qu'un chemin escarpé et sinueux qu'il était certes indispensable de suivre, mais pour déboucher finalement sur un concret véritable, un concret, si je puis dire plus concret que celui de l'expérience sensible, où ce dernier reparaîtrait sans doute, mais transformé, transfiguré.

Est-il besoin de rappeler que c'est au fond la démarche même de Bradley que je viens de définir ? Je ne saurai jamais jusqu'à quel point l'auteur de *Appearance and Reality* a contribué à modeler ma propre pensée. Mais sans contester aucunement l'influence profonde qu'il a exercée sur moi, je dirai que celle-ci rencontrait une exigence fondamentale qui s'était déjà manifestée depuis plusieurs années dans un domaine qui n'était pas celui de la pensée philosophique, mais bien celui de la création dramatique. Depuis ma prime enfance, c'est l'art dramatique qui m'attira en connexion d'ailleurs avec la musique passionnément aimée et à laquelle je songeai même un moment à consacrer ma vie : c'était avant d'avoir abordé la philosophie. Il est manifeste que dans mon cas, cet

amour du théâtre et de la musique impliquait à la fois un intérêt passionné pour les êtres individuels et une attirance invincible vers les réalités mystérieuses de l'au-delà. Je crois pouvoir dire sans hésitation que c'est la musique, et la musique presque seule qui a été pour moi le témoignage irrécusable d'une réalité seconde où il me semblait bien que tout ce qui demeure épars et inachevé au niveau du visible trouvait son achèvement.

Mais précisément mon problème devait être de réaliser une convergence entre des aspirations qui devaient d'abord paraître contradictoires. A partir de la pensée abstraite et rigoureuse dont j'avais trouvé chez les post-kantiens des exemples insignes qui ne pouvaient cependant me satisfaire complètement, il s'agissait de frayer un chemin par lequel il me serait possible de rejoindre avec les ressources de la pensée ce qui m'avait été donné plus ou moins immédiatement dans l'expérience dramatique ou dans l'intuition musicale. J'ai dit frayer un chemin. Mieux vaudrait peut-être dire creuser un puits. En relisant il y a quelques mois, souvent avec une sorte d'exaspération, mes écrits philosophiques de jeunesse qui viennent d'être publiés à Louvain, j'ai eu l'impression d'assister à un *forage* qui serait pratiqué par une main inexperte avec des instruments primitifs. Comme c'est souvent le cas, ces écrits ne s'éclairent qu'à partir des pensées auxquelles je ne devais accéder que beaucoup plus tard. Je me garderai bien de reproduire ici les argumentations dialectiques que je développais alors, et que je suis bien loin aujourd'hui de juger irréprochables. Mais il me paraît nécessaire pour faire comprendre le développement ultérieur de ma pensée d'indiquer quelques-unes des positions qui étaient alors les miennes.

Dans un écrit de 1911 rédigé quelques mois après

mon admission à l'agrégation de philosophie, je m'attaquais à l'idée hégelienne du « Savoir Absolu [1] ». Et aussi, il faut bien le dire, à celle de « l'Expérience Absolue » en laquelle culmine la philosophie de Bradley, tout au moins à l'époque de *Appearance and Reality*. Ce que je m'efforçais de montrer, c'est que ni le Savoir Absolu, ni l'Expérience Absolue ne peuvent être regardés comme des totalités qui se suffiraient à elles-mêmes. Il y a un reste, dont il n'est pas permis de faire abstraction, et ce reste, c'est, dirai-je dans un langage qui n'était pas alors le mien, la pensée pensante qui exige en quelque façon cette totalité, mais sans que celle-ci puisse à proprement parler l'inclure elle-même. L'erreur me semblait consister à hypostasier ce qui n'est en définitive qu'une exigence de la pensée et à croire possible d'isoler et de considérer en soi le produit de cet acte. Les philosophes du Savoir Absolu, ajoutais-je, semblent être les victimes de la même illusion que les réalistes naïfs ; « ils croient pouvoir couper le lien qui unit l'objet (ici le Savoir Absolu) au sujet et traiter l'objet comme un être, sans s'apercevoir que la réalité de cet être est due à sa participation au sujet. Le Savoir Absolu, comme la matière ou la vie, n'est encore qu'une abstraction, la plus haute et la plus concrète, il est vrai » (p. 43).

On a pu noter chemin faisant le recours au terme de participation qui dans ces premiers écrits interviendra de plus en plus fréquemment. Je m'engageais ainsi dans la voie que devait suivre un peu plus tard Louis Lavelle ; mais je m'empresse d'ajouter que cet esprit éminent devait dans cette direction, faire preuve d'une faculté de systématisation dont j'ai toujours été dépourvu.

[1] Fragment Philosophique 1909-1914, *Nauwelaerts*, Paris-Louvain 1962.

Avant de préciser ce que je devais entendre par participation, je dois évoquer une autre idée importante qui se dégage clairement de ces premières recherches. C'est que nous avons une tendance invincible, lorsque nous parlons du sujet, à l'objectiver et par là même à le convertir en pure abstraction, méconnaissant par là l'inépuisable richesse de ce que Maurice Blondel appellera plus tard la pensée pensante. Je m'efforçais ensuite de montrer que c'est bien du côté du sujet, mais à condition de le restaurer dans sa réalité de sujet par-delà toute fallacieuse objectivation, qu'*il* convenait de chercher à comprendre comment nous participons à l'être. Je ne manquais pas d'insister en même temps sur la liberté qui m'apparaissait alors, si je ne me trompe, comme co-extensive au sujet lui-même et comme ne pouvant être affirmée que par-delà les limites d'un savoir quelconque. Mais d'autre part, conformément à l'exigence qui me portait au-devant de la pensée religieuse et cela sans que j'eusse alors la moindre idée ou le moindre désir de me rattacher à une Eglise quelconque, je m'efforçais de trouver dans la participation à l'être le principe même de la Foi. Il importe de rappeler plus précisément que je ne l'ai pas fait jusqu'à maintenant, que je vivais dans un milieu agnostique et n'avais reçu aucune formation religieuse. Mon père, catholique d'origine, s'était de très bonne heure complètement dégagé de toute croyance. Ma tante qui m'avait élevé depuis la mort de ma mère, survenue lorsque j'allais avoir quatre ans, et qui avait ensuite épousé mon père, était agnostique, elle aussi, mais en un sens très différent. J'ai souvent pu dire sans aucune exagération que si mon père se plaçait au stade esthétique (dans la perspective de Kierkegaard) ma tante, elle, avait une vision purement éthique et d'ailleurs profondément pessimiste de l'homme et de la vie.

Pour elle qui m'a donné un exemple insurpassable d'intégrité morale, dans un monde soumis, semble-t-il, au jeu de forces aveugles dont le spectacle est propre à éveiller dans l'âme un désespoir sans recours, une seule lumière, un astre fixe : l'évidence morale, conçue sous le double aspect d'un respect indéfectible pour la vérité et d'une action tendue sans relâche vers le service des autres, vers le secours apporté aux deshérités. Je ne crois pas me tromper en disant que le contraste parfois presque accablant entre ces deux visions du monde, contraste moins constaté que souffert, fut à l'origine du mouvement mystérieux mais irrésistible qui me portait vers cette troisième sphère qui est celle non plus de l'esthétique pure ou de l'éthique pure, mais de la religion. Mais en même temps, j'étais trop profondément marqué par le milieu dans lequel je vivais et par les convictions négatives de mes parents pour ne pas regarder avec la plus grande méfiance les cultes célébrés dans des églises ou dans des temples où je ne pénétrais qu'occasionnellement. Je me rappelle très bien lorsque je vis Venise pour la première fois, j'avais une dizaine d'années, la fierté enfantine que j'éprouvai à avoir visité sous la conduite de mon père quelque vingt églises où j'admirai les Carpaccio, les Titien, les Giovanni Bellini, etc., mais ces églises n'étaient pour moi que des musées et je ne me souciais nullement des rites anachroniques et d'ailleurs incompréhensibles dont elles étaient le lieu. Ce qui est pour le moins singulier et ce qui maintenant encore me paraît rétrospectivement difficilement compréhensible, c'est que la religion considérée en elle-même et dans ce que l'on pourrait appeler sa transcendance m'apparut comme étant essentiellement exempte des tares historiques qui s'attachaient au contraire aux cultes célébrés ici ou là.

Pour rendre compte de ce paradoxe, je ne puis guère que former des hypothèses.

Il est certes incontestable que la mort soudaine de ma mère survenue quand j'allais avoir quatre ans me causa un ébranlement durable et qu'elle éveilla en moi une interrogation anxieuse. Je ne pouvais me satisfaire de l'incertitude dans laquelle je constatais que les miens étaient en quelque sorte installés. J'ai gardé le souvenir précis d'une promenade — je devais avoir sept ou huit ans — au cours de laquelle ma tante m'ayant dit qu'on ne pouvait savoir si les morts étaient anéantis ou survivaient en quelque manière, je m'écriai : plus tard, moi, je chercherai à savoir. Et je crois qu'on aurait tort de minimiser la signification de cette parole d'enfant : d'une certaine façon, elle fixait mon destin.

Ce n'est cependant pas là une explication suffisante, de l'espèce d'assurance existentielle — le mot n'avait pas cours encore en ce temps-là — qui me portait à reconnaître à la religion comme un mystérieux primat. J'emploie à dessein ici ce terme si vague de primat. Le mot valeur ne convient certainement pas, je l'aurais alors rejeté catégoriquement ; mais, ce qui vient tout compliquer, c'est que je n'aurais pas accepté davantage qu'on parlât ici de vérité. A l'époque dont je parle, en effet, j'étais porté à admettre qu'un idéaliste comme Léon Brunschvicg — un des maîtres les moins contestés d'alors — avait raison d'établir entre vérité et vérification une connexion rigoureuse. Il me paraissait raisonnable de penser que nous ne pouvons en toute exactitude parler de vérité que là où une vérification est possible qui met en jeu les facultés rationnelles de l'esprit. J'étais ainsi irrésistiblement conduit à affirmer l'existence d'une sphère située au-delà du vérifiable et qui serait précisément celle où la pensée

religieuse se donnerait carrière : je dis bien la pensée religieuse, car on comprend d'après ce que j'ai dit que la religion à mes yeux, sous peine de dégénérer en pratiques relevant de la sociologie, voire en superstitions, devait rester pensée. Et c'étaient les modalités de cette pensée-là qu'il s'agissait à mes yeux d'explorer. La difficulté presque insurmontable à laquelle je me heurtais était liée à la nécessité de découvrir un ordre qui, tout en étant irréductible aux déterminations constitutives d'une objectivité quelconque, échappât cependant radicalement à l'arbitraire, qui pour un regard superficiel semble prévaloir au niveau de la subjectivité. Il s'agissait donc, avec les instruments rudimentaires dont je disposais, de s'engager dans la direction même qu'avait suivie ce Kierkegaard, dont je ne connaissais alors que le nom, car les deux ou trois pages que lui consacrait l'historien de la philosophie Höffding, dont j'avais compulsé le manuel, ne m'avaient en aucune façon permis d'entrevoir ce qu'avait pu être la visée principale de cet homme de génie.

Je crois voir distinctement aujourd'hui que la participation telle que je m'appliquais à la concevoir par-delà le Savoir était comme une expression anticipée de ce que devait être un peu plus tard l'existence définie comme non réductible à l'objectivité.

Mais il faut dire aussi, il me semble, que l'assurance dont j'ai parlé m'était en réalité avant tout dispensée par la musique. Celle-ci se présentait à moi comme une mystérieuse et irrécusable attestation. Telle phrase de Bach ou de Beethoven — je vise ici presque exclusivement le Beethoven de la dernière période — m'apparaissait comme investie d'une autorité souveraine dont aucune explication quelle qu'elle fût ne permettait de rendre compte. On était donc là au-delà de tout savoir et pourtant c'était comme si on respirait une certitude qui débordait infiniment les limites d'une simple émotion individuelle tributaire d'un tempérament ou d'une sensibilité particulière. En moi, c'est, pourrait-on, un certain « nous-tous » que l'œuvre musicale la plus haute semblait atteindre directement. J'ai dit un certain « nous-tous », car il ne s'agissait évidemment pas de n'importe qui, moins encore de cette pensée en général, de ce *Denken überhaupt* de Kant et des kantiens. Je ne crois pas me tromper en disant que c'est la référence à ce type d'universel serti dans l'individuel qu'il faut se référer si l'on veut seulement entrevoir la signification de toute cette recherche. C'est à la lumière de ces explications préliminaires qu'il faut lire certains des textes auxquels j'ai fait allusion et en particulier l'esquisse d'une *Théorie de la Participation* que je rédigeai presque immédiatement avant la première guerre mondiale. « La Participation, disais-je, n'est pas un fait, elle n'est pas une donnée de l'esprit, elle est une exigence de la pensée libre, exigence qui se réalise en se posant, puisque sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure à elle. On peut cependant distinguer deux moments de la participation, suivant que celle-ci est définie comme un objet de la pensée ou que cette dernière renonçant à sa fonction de sujet pensant, s'abandonne entièrement à la participation : ce second moment seul mérite d'être appelé la Foi : la Foi est en un certain sens plus qu'un acte immanent puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout entière orientée vers la transcendance. Il est manifeste d'ailleurs — et c'est ainsi que se définit sa transcendance — que cette Foi ne peut en aucune façon s'expliciter en un jugement, même en un jugement d'existence, car le sujet qui pose des jugements d'existence, c'est la pensée engagée dans le devenir... La

Foi n'est donc pas l'affirmation d'une existence, le problème de l'existence de Dieu, problème absolument dépourvu de signification métaphysique, n'a pu se poser que pour un intellectualisme grossier qui restait prisonnier des modes de position contingents de la pensée empirique. Maimon faisait déjà remarquer à juste titre que l'existence ne saurait convenir à Dieu. » Je remarquerai ici que cette position devait être reprise à la fin du XIX^e^ siècle par Jules Lagneau qui fut le maître du philosophe Alain et sans doute aussi de Léon Brunschvicg. On aura compris que le texte que je viens de lire ne doit en aucune manière être porté au compte de l'athéisme. Mon souci était au contraire de trouver une possibilité de sauvegarder la réalité de Dieu qui m'apparaissait comme inévitablement compromise lorsqu'on parlait de son existence, l'existence ne pouvant être affirmée, pensais-je, qu'à propos de ce qui se situe dans les limites de l'expérience. Il y avait d'ailleurs là aussi un ressouvenir kantien. Mais la gageure que je m'efforçais de tenir c'était dans cette atmosphère infiniment raréfiée de sauvegarder ce qui, dès cette époque, m'apparaissait comme le plus important, je veux dire l'amour entendu au sens le plus profond et, ajouterai-je, le moins psychologique. Tout ceci ne présente plus d'intérêt à mes yeux que par l'intention qui animait cette recherche — par elle-même si confuse et si maladroitement menée — en même temps que par l'expérience sous-jacente que j'ai tenté d'évoquer.

En revanche, ce qui me paraît encore maintenant digne d'intérêt, c'est le contre-poids que je cherchais à constituer sur le plan dramatique à cette spéculation presque exsangue ; et il est impossible de ne pas parler dans ce contexte des deux pièces que je publiai à la même époque au cours de l'hiver 1913-1914 sous le titre : le *Seuil Invisible.*

Il va de soi que dans le cadre que je me suis fixé, ce n'est pas sous l'angle dramaturgique que je considérerai ces pièces, non plus d'ailleurs que celles dont il sera question ultérieurement. Je dirai seulement que par la technique, ces ouvrages s'apparentaient au drame post-ibsénien, et en particulier à celui de François de Curel, auteur aujourd'hui complètement négligé, mais qui au début du siècle jouit surtout auprès des Intellectuels de la plus grande considération.

Dans *La Grâce,* écrite en 1910-1911, mais qui ne devait être jouée, en spectacle irrégulier d'ailleurs, qu'en 1920, je mettais en scène les conflits entre une jeune femme d'esprit rigoureusement rationaliste, Françoise, et Gérard, son mari, qui se convertissait au christianisme dans des conditions qui lui apparaissaient à elle profondément suspectes ; en effet Gérard ayant découvert avant le mariage qu'il était atteint d'une affection pulmonaire, avait voulu lui rendre sa parole, mais la jeune femme passionnément, physiquement éprise de Gérard, avait refusé de rompre avec lui et après l'avoir épousé et être partie avec lui pour la haute montage, ne négligeant aucun effort pour rétablir sa santé compromise, avait constaté avec effroi l'abîme qui se creusait entre eux sur le plan spirituel. Pour elle, aucun doute n'est possible : l'évolution religieuse de Gérard s'explique par sa maladie. Il cherche du côté d'un Dieu imaginaire ce que la vie lui refuse sur le plan terrestre. Je n'entrerai pas ici dans le détail de l'action : ce que je veux marquer seulement, c'est que je m'efforçais dans la pièce de faire apparaître l'ambiguïté d'une situation qui comporte deux lectures différentes et irréductibles : celle du psycho-physiologiste matérialiste, celle du mystique pour lequel la maladie, bien loin d'être une cause, est un moyen providentiel ou une occasion que

la liberté créatrice du sujet met au service de la Foi. Pour Gérard, Françoise, qu'il a d'abord sincèrement aimée, devient la tentatrice à laquelle il lui faut résister. A cette tentation, il est à un moment donné bien près de succomber ; mais Françoise qui est du moins un être profondément sincère, avoue à Gérard que dans son désarroi et par désespoir de le voir lui échapper elle s'est livrée à un autre, qu'au fond elle n'aimait pas. Dans cette trahison, Gérard voit un secours providentiel puisque, à la suite de cet aveu, il se ressaisit et que la tentation de la chair s'éloigne de lui. A son lit de mort, le jeune frère de Françoise, Olivier, qui n'est pas croyant, mais auquel le matérialisme répugne, vient lui témoigner son affection et tente de le rejoindre dans cette foi à laquelle il aspire, mais qu'il ne lui est pas possible encore de partager. Je cite ici les deux ou trois répliques finales dont la portée est manifeste :

> OLIVIER. — Ta foi est plus qu'une vérité ; elle est un acte et une création, elle est l'idée même qui réalise et qui transforme... Davantage ? Je sens toujours peser sur moi ton anxiété.
>
> GÉRARD, *indistinctement.* — Et Lui ?
>
> OLIVIER. — Il est l'esprit qui affirme son unité, Il est la foi qui se dépasse et se projette... Davantage encore ? Je ne peux pas... Il n'est peut-être que l'exigence suprême des âmes.
>
> GÉRARD, *se soulevant péniblement dans un cri.* — Dieu est libre. *Il retombe pesamment.*
>
> *Il expire et Olivier scrutant avec angoisse le mystère du visage pacifié, murmure :* Plus rien qu'un regard, et maintenant sur la foi de ce regard...

Vous reconnaîtrez sans peine qu'Olivier résume au fond en quelques mots la pensée même que je tentais

alors d'élaborer dans la ligne de la « Participation », mais aussi que Gérard en s'écriant « Dieu est libre », s'établit par-delà ce monde de pensées, en sorte que le dialogue entre Olivier et Gérard traduit au niveau de l'humain et dans un contexte qu'on peut déjà dire existentiel l'espèce d'hésitation que traduisaient alors mes Ecrits philosophiques entre un idéalisme auquel je restais encore fidèle et une attention tournée vers le dépassement de cet idéalisme et vers ce qui devait dans les circonstances que j'exposerai par la suite conduire à une réhabilitation de l'existence.

Quand on se reporte aux dernières pages de l'écrit sur la « Participation » auquel j'ai fait allusion et qui datent de l'hiver 1913-1914, on constate que l'affirmation de la liberté divine s'y trouve expressément, mais dans quel contexte ?

Je m'étais évertué à montrer précédemment que la pensée en chacun de nous en tant que principe universel ne peut pas regarder comme contingente l'expérience concrète et individualisée qui la sous-tend, qu'elle doit au contraire, sous peine de se convertir en une forme inefficace, reconnaître ou proclamer le caractère non contingent de ce contenu empirique. Mais ceci revient, disais-je, à poser ce contenu comme voulu par une puissance supérieure qui est au fond ce que le croyant entend par volonté divine. Transcrivons ceci dans le langage personnel que j'adopte lorsque je médite sur ma propre expérience : je me suis trouvé placé dans des circonstances rigoureusement déterminées quant à ma naissance, quant au milieu dans lequel je vis, quant aux êtres que j'ai rencontrés, etc. Il serait tout à fait artificiel de dire que ces conditions sont dues à de purs hasards et qu'elles sont de ce fait indifférentes. C'est par rapport à elles que ma

liberté a à s'exercer, je dois donc les considérer comme ayant été, au sens le plus fort du mot, données, et c'est de là que je m'élève à l'idée d'une volonté donnante et libre.

Je dois avouer que toute cette argumentation, dans le détail de laquelle je ne puis entrer, me semble aujourd'hui très fragile : d'une part, il ne me paraît pas démontré que dans la perspective indiquée on puisse dépasser le niveau du « comme si » ; je dois considérer mon expérience *comme si* les conditions dans lesquelles elle se développe m'avaient été données par la volonté divine. D'autre part, cette affirmation même de la volonté divine reste ainsi tributaire du sujet qui la pose. Or, il est certain que le croyant, comme Gérard dans *La Grâce,* affirme au contraire cette liberté divine comme strictement indépendante de l'acte qui consiste à la poser. Et c'est bien en cela que la scène finale de la pièce marque une sorte d'écartèlement intérieur dont, au niveau philosophique, j'avais sans doute conscience, mais que je m'efforçais en même temps de surmonter à l'aide d'une dialectique qui restait soumise aux principes idéalistes.

Mais au fond c'est cet idéalisme même qui se trouve d'une certaine manière surmonté au plan du drame dans *Le Palais de Sable,* composé deux ans après *La Grâce,* et qui lui n'a jamais été représenté, bien qu'il soit, selon moi, d'une qualité très supérieure à la pièce dont je viens de parler. L'action se déroule peu avant la dernière guerre mondiale, dans une ville de province française. Roger Moirans est un homme politique, un conservateur qui entend avant tout défendre les droits du catholicisme en face de la libre-pensée. Il s'est institué le champion de la morale traditionnelle et vient en particulier de remporter un grand succès à la Chambre des Députés, où il s'est attaqué à l'école sans Dieu. Il est assez naturel dans

ces conditions qu'il s'oppose au divorce de sa fille Thérèse mariée à un homme infidèle, et qui voudrait pouvoir refaire sa vie. Il se montre du reste dans cette circonstance singulièrement dur. Toute sa tendresse va à sa seconde fille, Clarisse, qui lui semble être vraiment l'enfant de son âme. Mais voici que Clarisse est amenée à lui annoncer qu'elle a décidé de prendre le voile et de devenir carmélite. Moirans est saisi d'effroi à l'idée que cette créature si belle, si intelligente, si douée pour la vie, pourrait aller s'ensevelir dans un cloître, et il va tout mettre en œuvre pour obtenir qu'elle renonce à son projet. Mais Clarisse est stupéfaite de voir avec quelle passion son père combat ce qu'elle croit être sa vocation ; la façon même dont il lui parle de la vie monacale lui semble être incompatible avec un catholicisme digne de ce nom. Son étonnement est d'autant plus grand que c'est après tout son père lui-même qui lui a inculqué le goût des choses de Dieu. Il va donc être forcé de reconnaître et d'avouer que ce goût qu'il a toujours eu pour la religion, pour les traditions et les attitudes religieuses, n'est pas une foi authentique, puisque le sacrifice que Clarisse brûle d'accomplir lui apparaît à lui-même comme vain, comme privé de toute signification véritable. C'est qu'il ne croit pas à l'autre monde où ce sacrifice trouverait sa pleine justification. C'est trop peu dire, la croyance à l'autre monde, à la vie éternelle lui paraît mythique et au fond absurde. La religion s'est toujours située pour lui sur le plan d'une foi qui s'enivre en quelque sorte d'elle-même et de sa propre ardeur, mais ne se suspend à aucune réalité transcendante. Bref, Moirans est obligé de reconnaître qu'il n'est qu'un dilettante de la religion. Et en ce moment décisif où se trouve mise en question la destinée du seul être qu'il aime vraiment en ce monde, il est contraint de reconnaître ce qu'il

y a en tout cela de creux et comme d'étranger à la vie. Clarisse est épouvantée ; son père lui apparaît maintenant comme un imposteur, je dirai presque comme un faux monnayeur — et voici qu'elle se trouve placée en face du dilemme le plus angoissant : elle conjure son père de renoncer à se faire le champion d'une religion à laquelle il ne croit pas véritablement et de se retirer de la vie politique, il lui semble que le salut de cette âme est à ce prix. Mais Moirans lui répond cyniquement qu'il n'y consentira que si elle-même renonce à son projet d'entrer au couvent. Mais du coup, toutes les perspectives se brouillent pour la malheureuse Clarisse : elle en vient à se demander si ce qu'elle a cru être sa vocation n'est pas une tentation, et si elle n'est pas tenue de résister à cet appel qu'elle se croyait adressé par Dieu. Elle cherche en vain la lumière auprès d'un prêtre parfaitement incapable de comprendre ce problème. Et tout se passe maintenant comme si elle avait été en quelque sorte contaminée intérieurement par la pensée paternelle. Les paroles stupides que prononce le prêtre en réponse à ses questions lui font d'ailleurs apparaître brusquement la vie du cloître sous un jour grimaçant. Elle se convainc que le devoir est de céder aux supplications de son père et d'obtenir en même temps qu'il mette fin à une comédie affreuse.

Ainsi en apparence, Moirans triomphe, mais à quel prix ? Il voudrait maintenant obtenir que Clarisse épouse un jeune médecin qui est depuis longtemps épris d'elle et pour lequel elle a d'ailleurs une véritable estime. Mais Clarisse n'en a pas la force. Elle a renoncé à la vie conventuelle, mais elle en garde, sinon la nostalgie du moins le sentiment d'une incompatibilité entre son être propre et la vie dite normale d'une femme destinée au mariage et à la maternité. Elle est, semble-t-il, condamnée à vivre

désormais comme une épave entre ciel et terre. Et son père dans ces conditions doit faire une constatation qui le bouleverse : il avait toujours admis à la façon des idéalistes que chacun de nous est parfaitement seul dans sa vie et que cette solitude est comme la rançon de sa liberté. Mais ceci n'est vrai à la rigueur que pour celui qui n'aime personne. Dès le moment où un être en aime un autre, une solidarité se crée entre eux. Moirans n'a pas pu faire que sa fille ne dépende pas de lui. Mais par là, il lui a conféré un véritable pouvoir sur lui-même. « Ainsi, s'écrie Moirans, la solitude même serait une illusion, et l'on n'aurait même pas le droit de penser sa pensée ? J'aurai donné à un autre sur-moi cette puissance atroce de dépendre de moi. Et Clarisse de lui répondre : « enfin Père, tu m'as comprise, oui, tu m'as donné cette puissance terrible ». Il se reproche de n'avoir pas respecté la foi de Clarisse, mais lui dit-elle, peut-être cette fièvre d'alors était-elle ce qui dans ta vie a ressemblé le plus à l'amour véritable. Car à ce moment la solitude t'a pesé, à ce moment tu as souffert. »

MOIRANS. — Pourquoi fallait-il que tu fusses la victime de cette souffrance ?

CLARISSE. — L'offrande stérile d'une vie était peut-être nécessaire pour expier ta solitude ; car tu as vécu solitaire parmi les hommes.

MOIRANS. — Dans quel ciel réside cette pensée mystérieuse ?

CLARISSE. — Il suffit que la pensée de l'ordre soit en nous pour que nous puissions affirmer qu'il est.

MOIRANS. — Et pourtant si nul Dieu ne l'a voulu...

CLARISSE. — Père, souviens-toi : nos pensées doivent savoir se suffire à elles-mêmes ; elles n'émanent d'aucun centre. Nul monde originel ne se mire en leurs eaux.

MOIRANS. — Je reconnais maintenant ma sagesse de jadis. D'où vient qu'elle n'a plus le même regard ?
CLARISSE. — C'est qu'elle a traversé la vie. [1]

Il apparaît ici que Clarisse a cédé à la contagion de l'idéalisme. Mais si l'on peut parler de contagion, c'est à condition de penser que l'idéalisme représente véritablement une chute par rapport à la foi véritable qui est en-deçà de toute réflexion.

Certes, nous ne sommes pas ici en présence d'une pièce à thèse. Aucune conclusion n'est et ne peut être imposée aux spectateurs. Mais ce qui est présenté ici comme une réalité certaine, c'est le lien entre les êtres, c'est ce que j'appellerai beaucoup plus tard l'intersubjectivité, et en ce sens cette pièce est une anticipation sur ce qui suivra.

Il faut peut-être ajouter ceci qui est important, c'est que Moirans apparaît comme ayant été essentiellement aveugle ; ce qui est pressenti ici, c'est justement l'aveuglement de l'idéaliste dont la pensée se présente comme un obturateur qui l'empêche de communiquer avec l'autre et d'abord d'imaginer l'autre dans sa réalité. Mais il y a là, je pense, une des idées fondamentales de toute mon œuvre que nous retrouvons dans des contextes très divers : la conscience de soi, bien loin comme l'a cru la philosophie traditionnelle d'être un principe éclairant, peut au contraire refermer l'être humain sur lui-même et devenir ainsi un facteur d'opacité.

[1] P. 389-390.

TROISIÈME LEÇON

EXISTENCE

Les écrits auxquels je me suis référé jusqu'à présent sont antérieurs à la première guerre mondiale, et il en est de même de la première partie du *Journal métaphysique,* où se poursuit de façon tâtonnante une sorte de forage en direction d'un but qu'il ne m'aurait pas été possible de préciser d'une façon rigoureuse à l'époque. Il s'agissait bien d'une exploration au sens que j'ai défini précédemment, avec tout ce qu'elle peut comporter d'incertain et de hasardeux. Mais ce qu'il faut retenir, je pense, dans la perspective qui est aujourd'hui la mienne, c'est que cette recherche était axée beaucoup moins sur l'homme ou sur l'humain que sur une réalité métaphysique dont je m'efforçais de voir comment, par quelle voie, elle pouvait être sinon appréhendée, tout au moins approchée. Dans un article publié en 1912 dans *La Revue de Métaphysique et de Morale* sous le titre *Les conditions dialectiques de la philosophie de l'Intuition,* je m'étais évertué à montrer que l'intuition, contrairement à ce qu'affirmait Bergson, ne pouvait pas trouver en elle-même sa garantie,

et que seule la réflexion pouvait peut-être dans des conditions déterminées lui conférer une valeur.

Mais ce qui me frappe surtout aujourd'hui, c'est que toutes ces investigations se développaient à partir de ce que j'appellerais peut-être aujourd'hui une certaine sécurité existentielle. Je ne fais pas ici allusion à proprement parler au fait que j'appartenais à un milieu aisé et que la question du pain quotidien ne se posait pas pour moi. Je songe beaucoup plutôt au fait que malgré les quelques secousses auxquelles j'ai fait allusion, le monde qui était le mien — le nôtre à nous artistes, écrivains et philosophes — ne paraissait pas encore sérieusement ou vitalement menacé.

De ce point de vue, la date du 2 août 1914 marque vraiment le passage d'un monde à un autre.

Mon dessein n'est d'ailleurs pas ici de retracer l'histoire de mes pensées ou de mes émotions, pendant la guerre. Il me paraît seulement nécessaire de dire ceci : d'une part, je ne crois pas jamais avoir mis en doute le bien-fondé de la position qui était la nôtre et celle de nos alliés dans le conflit, même si plus tard, je fus amené à reconnaître qu'au moins du côté russe, tout n'avait sans doute pas été aussi pur que je l'avais naïvement pensé d'abord. Mais d'autre part, je me sentis du début jusqu'à la fin intimement concerné par cette immense tragédie et jugeai sévèrement, comme le firent d'ailleurs tous les miens, l'attitude de Romain Rolland et sa prétention de se maintenir au-dessus de la mêlée. Je faisais ainsi pour la première fois négativement cette expérience de l'engagement qui devait beaucoup plus tard être un objet central de ma réflexion. J'ajoute qu'en raison de mon état de santé, je n'avais pas été mobilisé et que ne pouvant guère supporter l'idée de rester en dehors de cette immense tragédie, j'avais assumé un service de Croix-Rouge, auquel je consacrai une partie de mon temps, pendant toute la durée des hostilités. Mais ce service, bien loin d'être comme juxtaposé à la sphère d'activité proprement philosophique qui était la mienne, devait au contraire donner lieu pour moi à un travail de réflexion dont la portée devait être considérable. Ce service avait pour objet principal de renseigner les familles qui venaient demander des nouvelles de militaires portés disparus, c'est-à-dire qui ne figuraient ni parmi les tués, ni parmi les blessés, ni sur les états de prisonniers. Je tenais à recevoir moi-même, chaque fois que cela était possible, ceux qui venaient nous adresser ces demandes et m'appliquais à leur témoigner la plus grande sympathie possible, bien loin de les traiter comme de simples « cas » figurant dans des dossiers. Ce fut pour moi l'occasion d'entrer en rapport avec une infinité de gens des milieux sociaux les plus différents et de faire un effort constant pour me mettre à leur place, pour imaginer cette angoisse qui leur était commune, mais se nuançait chez chacun de façon particulière. C'est sur ce fond d'une immense détresse que venait se détacher chaque questionnaire, chaque enquête.

Questionner, enquêter, répondre, telles étaient mes activités, dont, philosophe, je m'appliquais à élucider la nature.

Quand je me reporte à mon *Journal métaphysique,* je constate cependant avec étonnement que c'est seulement à la date du 23 juillet 1918 que se précise cette réflexion sur l'activité questionnante. Qu'est-ce que questionner ? C'est chercher à corriger un état d'indétermination relative. Toute question implique, disais-je, un jugement disjonctif, l'affirmation qu'une seule des alternatives est vraie ou valable, l'incapacité reconnue de déterminer laquelle, si le sujet est réduit à ses seules ressources. Je suis au fond

de mon lit, je ne vois pas ce qui se passe au dehors et je demande : est-ce qu'il pleut ? Le jugement disjonctif, c'est : ou bien il pleut, ou bien il ne pleut pas, mais je ne suis pas dans des conditions qui me permettent de me prononcer. Je fais donc appel à quelqu'un qui est placé dans une situation différente et qui est susceptible de me renseigner.

Il conviendrait à vrai dire de faire observer que dans bien des cas, le jugement disjonctif, bien loin de se réduire à une forme aussi simple porte sur une multiplicité indéterminée et pratiquement infinie. Par exemple si je demande à quelqu'un : comment vous appelez-vous ? Où habitez-vous ? etc. Mais, ce qui m'importait, c'était de rechercher d'abord à quelles conditions une réponse est valable : il faut qu'elle porte exactement sur la question posée ; donc que celle-ci ait été comprise ; il faut d'autre part qu'elle apporte la spécification désirée, et enfin que celle-ci apparaisse comme fondée et non point arbitraire. Mais, disais-je, comprendre une question, c'est d'abord se la poser à soi-même, ou encore se placer dans la situation mentale de celui qui questionne. La conscience est le *meeting ground* de la question et de la réponse. Je dirais aujourd'hui, à la lumière de la cybernétique et d'une foule d'expériences qui sont devenues quotidiennes, que ceci devrait être rectifié et précisé. Si nous pensons par exemple aux questions que se pose le savant sur les espaces interplanétaires et aux renseignements apportés par les instruments placés sur les satellites, nous voyons immédiatement que le schéma proposé doit être modifié. On ne peut absolument pas dire que l'instrument répond, pas plus d'ailleurs que le thermomètre ne répond au médecin qui veut connaître la température de son malade. Il s'agit dans tous les cas d'éléments sélectionnés qui se prêtent à

une certaine lecture. C'est uniquement à partir et en fonction de cette lecture qu'il peut y avoir réponse, et on pourrait même dire sans exagération appréciable que celui qui questionne est seul en état de répondre, mais à la suite d'un processus interposé qui peut bien entendu être d'une extraordinaire complication.

Mais on se demandera certainement quelle connexion il peut exister entre ces réflexions d'ailleurs assez élémentaires et le problème de l'homme qui, ne l'oublions pas, demeure et doit demeurer au centre de cette étude.

En réalité, deux problèmes connexes s'imposaient alors à moi : d'une part, comment ce que nous appelons la réalité, ou si l'on veut la nature, peut-il répondre à l'homme dans sa quête de la vérité ? Autrement dit, comment entre l'homme et la nature peut-il intervenir rien qui ressemble à l'échange qui s'établit entre deux êtres humains dialoguant l'un avec l'autre ? D'autre part, et c'est cette question seulement que je veux retenir dans la perspective qui est à présent la mienne, comment ce dialogue lui-même, ce dialogue entre humains, est-il possible ? Et c'est à partir de là que j'étais amené à concentrer mon attention sur cette seconde personne qui jusqu'à nos jours semble avoir été si étrangement négligée par les philosophes. De notre temps, au contraire, il s'est réalisé sur ce point une singulière convergence entre les recherches entreprises par des hommes qui travaillaient séparément et souvent dans la solitude. Je pense en premier lieu à l'Autrichien Ferdinand Ebner dont je ne lus le livre intitulé *Wort und Liebe* que vers 1935, mais aussi à Martin Buber dont le livre *Je et Tu* ne vint à ma connaissance que bien après que je m'étais exprimé moi-même sur ce point. On pourra probablement montrer que cette insistance sur le caractère spécifique de la deuxième

personne est lié au développement de l'esprit et de la méthode phénoménologique.

Il s'agissait donc pour moi de creuser sous ce qui, traditionnellement ne m'avait été présenté que comme une forme grammaticale. On pourrait dire aussi, bien que je ne croie pas m'être servi de cette expression à l'époque, que j'avais à m'interroger sur ce que recouvre le « cas » désigné par le terme de vocatif. Que se passe-t-il exactement quand je m'adresse à un être pour... ? Je maintiens pour le moment ces points de suspension, parce que ce *pour* peut se spécifier de façons très différentes.

Dans le prolongement de ce qui a été dit précédemment, prenons le cas tout à fait simple où je m'adresse à un passant inconnu pour lui demander par exemple mon chemin. Ce passant est alors traité comme pure source de renseignements, on sera d'abord tenté de dire qu'il n'y a pas de différence appréciable entre le rôle qui lui est ainsi assigné et celui d'un annuaire que je consulte. Toutefois ceci n'est qu'une limite abstraite. Le *Toi* étant ici aussi peu *Toi* que possible, ce que nous pourrions exprimer en disant qu'il ne fait pas fonction de sujet authentique (pas plus que l'annuaire). Toutefois, en réalité, c'est bien un être que j'interroge, un être qui me répond sur un certain ton, qui m'adresse un certain regard, ou qui peut-être ne me regarde même pas : mais dans ce cas j'ai l'impression pénible qu'il ne me traite pas comme un être. On peut dans cette perspective évoquer les innombrables employés auxquels chacun de nous dans sa vie est obligé de s'adresser pour obtenir un renseignement. Quelle heureuse mais exceptionnelle surprise quand l'employé ne se contente pas de formulet une réponse mécanique, c'est-à-dire en réalité de fonctionner comme un distributeur, mais semble se mettre assez à notre place

pour se montrer soucieux de nous aider et, si le renseignement demandé n'est pas de son ressort, de nous indiquer où nous pourrions peut-être nous le procurer. Des exemples aussi familiers que ceux-ci sont en réalité très instructifs, car nous voyons par là comment l'interlocuteur peut se comporter — ou non — comme sujet et cela en nous traitant ou en ne nous traitant pas nous-même comme tel. Mais il est indispensable de remarquer que le terme de sujet prend ici une épaisseur concrète dont il est trop souvent dépourvu dans les traités habituels de philosophie et surtout d'épistémologie.

Un autre exemple qui figure dans mon *Journal métaphysique* à la date du 23 août 1918, est celui de la transmutation qui peut s'opérer par exemple au cours d'un voyage au sein même du rapport qui s'établit entre moi et un inconnu qui commence par n'être que « ce petit homme maigrichon » ou « ce vieillard myope », si la conversation entre nous, d'abord absolument banale et impersonnelle, fait découvrir un certain lien, ce que j'appellerais peut-être aujourd'hui une certaine co-appartenance, la relation ainsi renouvelée devenant une relation de sujet à sujet : il est curieux de noter que je n'ai commencé à user du terme indispensable d'intersubjectivité que beaucoup plus tard : et pourtant, je comprends mal aujourd'hui comme j'ai jamais pu m'en passer. Certaines remarques très concrètes venaient nourrir ma réflexion : je pense surtout à l'irritation que ne manque pas d'éprouver quelqu'un qui constate que deux autres personnes (par exemple) s'entretiennent à son sujet en sa présence, en disant de lui « Il » (*il* est de telle façon, ou *il* a l'habitude de..., etc.). Celui qui est ainsi visé se sent traité comme objet et comme rabaissé au niveau des choses ou disons même des animaux. Il est destitué pour autant de sa qualité de

sujet. On pourrait dire aussi qu'il a le sentiment de ne pas être *avec* les autres, d'être exclu d'une certaine communauté à laquelle cependant il a la prétention d'appartenir. Dans une perspective comme celle-là le mode de relation désigné par la préposition *avec* apparaît en pleine lumière : mais s'agit-il bien en réalité d'une relation ? Ce qui se présente à nous n'est-il pas plutôt une unité de type supra-relationnel comme celle que Bradley pensait trouver dans le *Feeling ?* « Il suffit, écrivais-je, de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante » à partir de ce qui n'est qu'une pure et simple juxtaposition. Si je suis simplement « posé » dans un compartiment de chemin de fer ou dans un avion à côté de quelqu'un à qui je n'adresse pas la parole et dont le visage « ne me dit rien », je ne peux pas dire que je suis vraiment avec lui. Nous ne sommes pas *ensemble.* Je note en passant que le substantif anglais *togetherness,* d'ailleurs inusité, n'a pas d'équivalent possible en français. C'est comme si la langue française se refusait à substantifier, c'est-à-dire en somme à conceptualiser, une certaine qualité d'être qui porte sur l'*entre-nous.*

C'est ici le lieu de signaler l'attention que dès cette époque j'accordais à des phénomènes dont la réalité ne me semble plus pouvoir être contestée sérieusement, tels que la télépathie. A supposer, disais-je, que la télépathie existe — comme c'est infiniment vraisemblable et même pratiquement certain — à quelles conditions est-elle possible ? Peut-elle être assimilée à la transmission d'un message ? Mais il convient ici de réfléchir sur ce que c'est qu'un message et sur les conditions dans lesquelles il peut se transmettre. Il ne peut y avoir message de quelque nature qu'il soit, sans émission, transmission et réception. Il faut d'ailleurs ajouter que le terme de réception est insuffisant pour désigner une activité en réalité très complexe qui implique une lecture ou un déchiffrage. Mais si l'on considère par exemple les cas très fréquents où un être a été averti télépathiquement de la mort d'un de ses proches, il paraît manifeste que ce schème est inapplicable. Il faudrait en effet admettre que la pensée du mourant est douée d'une puissance d'émission fluidique — ceci est déjà fort obscur et implique peut-être une représentation matérialisante de la pensée. Mais cette émission supposée semble devoir se produire dans toutes les directions. Comment peut-on concevoir qu'elle soit « captée » précisément par l'être auquel le mourant a pensé particulièrement et qu'en outre cet être récepteur soit susceptible de traduire en images sonores ou visuelles l'onde ainsi reçue ? Est-ce que tout cela ne suppose pas l'application de catégories inadéquates à quelque chose qui est bien plutôt de l'ordre de l'unité supra-relationnelle que j'évoquais en approfondissant le sens du très simple mot *avec ?* Notons ici que d'autres prépositions peuvent également intervenir ici : je pense à *auprès de* et à *chez.* Elles se réfèrent à cette *intimité* qui ne se confond sûrement pas avec l'intériorité sur laquelle des idéalistes tels que Brunschvicg mettaient l'accent.

Il faut dire que les expériences métapsychiques — on dirait aujourd'hui plus volontiers para-psychologiques — que j'avais pu faire personnellement au cours de l'hiver 1916-1917 et dont je n'ai pas à retracer ici le détail, bien qu'elles fussent par bien des côtés déconcertantes, m'avaient convaincu définitivement de la réalité des phénomènes que seules l'ignorance et la mauvaise foi permettaient de révoquer en doute. Mais à partir de là, ma

pensée devait s'engager dans une voie qui au moins chez nous n'avait je crois encore été suivie par personne, bien que la philosophie bergsonienne, par certains côtés, ait apporté un appui à de semblables recherches. Une note datée du 2 avril 1916 est ici révélatrice. Je la reproduis telle quelle.

« J'ai entrevu aujourd'hui, par cette claire et merveilleuse journée de printemps, que les notions de la science dite occulte, contre lesquelles la raison affecte de se révolter, sont en réalité à l'origine de nos expériences les plus ordinaires, les plus indiscutables : l'expérience sensible, l'expérience volontaire, l'expérience mnémonique. Que la volonté agisse comme suggestion, disons suggestion magique, qui en douterait ? Et les corps ne sont-ils pas, je ne dirais pas des apparences, mais des apparitions, des matérialisations ? Et enfin, l'expérience mnémonique n'implique-t-elle pas la négation effective et réelle du temps ? Tout cela est trop clair pour le demi-jour de notre esprit. »

Ce texte qui est antérieur aux expériences auxquelles j'ai fait allusion n'est pas, considéré dans sa littéralité, sans soulever des objections : je pense en particulier à l'emploi impropre du mot occulte. Mais il présente cet intérêt de traduire, assez gauchement, j'en conviens, ce que j'appellerais aujourd'hui une intuition anticipatrice. Par un mouvement spontané de la pensée, dont les origines sont peut-être impossibles à repérer, je m'inscrivais catégoriquement en faux contre l'idée encore aujourd'hui si courante d'après laquelle il y aurait d'un côté les faits psychologiques normaux, considérés comme « tout naturels », comme relevant d'explications sur lesquelles tout le monde peut se mettre d'accord — et puis, à côté de ces faits, en dehors d'eux, séparés d'eux par on ne sait quelle frontière, des phénomènes singuliers, dont l'existence est d'ailleurs douteuse, mais dont en tout cas il ne me serait possible de rendre compte qu'en faisant appel à on ne sait quelles forces, ou quels agents, dont l'action ne s'exerce pas dans la sphère de l'expérience quotidienne. Je répondais : il y a là probablement un ensemble d'illusions qui doivent être dénoncées une fois pour toutes. Ce qu'on affecte de considérer comme tout naturel — une sensation, une volition, etc. — n'est pas en réalité moins mystérieuse qu'un phénomène de télépathie et n'est probablement pas d'une nature très différente. Il est en réalité probable qu'il faudrait partir du para-normal pour éclairer le normal — et cela parce que cette idée même du normal est fausse, qu'elle dérive exclusivement de l'habitude qui vient — comme si souvent — oblitérer l'étrangeté fondamentale du donné.

C'est dans cette perspective que je devais faire porter ma réflexion sur la sensation et me demander si elle est ou non assimilable, comme on l'admet au moins implicitement, à un message ; déjà dans la suite du *Journal métaphysique* et un peu plus tard dans l'article intitulé *Existence et Objectivité* qui devait paraître dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1925, je m'appliquais à montrer que le fait d'éprouver une sensation ne peut pas être interprété comme la transmission de quelque chose, disons d'un ébranlement qui serait incompréhensiblement traduit ou transcrit de façon à devenir ce qui serait un état psychologique. Je prenais l'exemple d'une odeur, d'un parfum : « Entre le parterre de fleurs dont les effluves parviennent jusqu'à moi — et mon organisme — quelque chose a voyagé, quelque chose m'est transmis, que le physicien considère simplement comme ébranlement. Chacun admet, sans trop s'interroger sur le sens de cette hypo-

thèse, que cet ébranlement, une fois communiqué à l'appareil, qu'il est propre à impressionner spécifiquement, est transcrit en langage olfactif ; par contre, la question restera ouverte de savoir si ce ne serait pas là au fond une retranscription analogue à celle qu'opère le télégraphiste qui reçoit une dépêche et si à l'origine même de l'ébranlement il n'y a pas eu un phénomène analogue à celui dont une conscience est le théâtre ; bref, si ce que j'appelle la fleur ne possède pas une confuse jouissance d'exister qui en se communiquant à moi deviendra parfum. »

Mais, disais-je, attachons-nous à reconnaître ce que c'est que traduire ou transcrire : c'est substituer un certain type de données à un autre type de données, et pour que cette traduction soit possible, encore faut-il que ces données soient à quelque degré objet pour l'esprit. Mais dans le cas qui nous occupe, c'est précisément ce qui ne peut pas se produire. « Pour que mon activité traductrice puisse s'exercer, il faut qu'elle porte sur un donné initial ; mais l'événement que je suis censé transcrire en langage sensoriel, dans l'hypothèse envisagée, ne peut justement m'être donné en aucune façon. Ce qui nous trompe, c'est la grossière image faciale dont nous ne pouvons nous libérer : une confusion se produit entre l'ébranlement communiqué à notre organisme et le fait pour cet ébranlement d'être donné au sujet. » J'exprimerai ceci aujourd'hui en disant que la préposition *à* présente dans les deux cas un indice absolument différent ; c'est seulement dans le second qu'elle implique une référence à ce que j'ai appelé l'intimité, pour autant que celle-ci est susceptible d'être affectée de telle ou telle manière.

A la lumière, non seulement de mes pensées ultérieures, mais de celles qui devaient être formulées souvent beaucoup plus distinctement par d'autres, et en particulier par Heidegger, je dirai aujourd'hui que ce que je m'appliquais à montrer, c'est que le fait d'éprouver des sensations est en réalité une spécification de l'être au monde. Il faut avouer que ces mots rendent de façon assez gauche l'expression allemande devenue aujourd'hui habituelle *das in der Welt sein.*

Ceci s'éclaire notablement à la lumière des réflexions qu'un peu plus tard je fus amené à développer au sujet du rapport entre moi et mon corps. Il est très important de remarquer que ce problème, dans une perspective phénoménologique, vient se substituer à la question traditionnelle des rapports de l'âme et du corps. L'attention se concentre ici sur ce que désignent les simples mots : mon corps. Il est bien clair que le possessif *mon* ne peut pas être pris ici dans un sens simplement possessif. On peut d'ailleurs constater dès à présent que la nature même de la possession, de l'acte de posséder est difficile à élucider, et je devais, quelque dix ans plus tard, esquisser les grandes lignes d'une phénoménologie de l'avoir. Lorsque je réfléchis sur mon corps, je suis assez naturellement porté à mettre l'accent sur le fait que mon corps est l'instrument dont je dispose pour accomplir un certain nombre d'actions, qui débouchent sur ce que j'appelle la réalité extérieure. Mais l'analyse va montrer que cette interprétation, si elle est commode, si même il est impossible de ne pas y avoir recours, est philosophiquement intenable. En effet, si je m'interroge sur ce que c'est qu'un instrument, je découvre que c'est le prolongement, artificiel ou technique, d'un certain pouvoir du corps. Si je traite ce pouvoir lui-même comme un instrument, je me trouve donc engagé dans une régression infinie. « Si je pense mon corps comme instrument, écrivais-je à la date du

24 octobre 1920, j'attribue à l'âme dont il serait l'outil les virtualités mêmes dont cet instrument assurait l'actualisation. C'est encore trop peu dire, je convertis l'âme en corps et m'engage par là dans une régression sans terme. » J'observerais ici que j'avais tort sans doute dans l'énoncé de cette aporie de recourir à la notion d'âme. Ce qui est en effet en cause, c'est le sujet que je suis ou prétends être et qui tente de préciser sa relation à ce corps *qui est là* et dont l'expérience nous montre d'ailleurs suffisamment qu'il est incapable de disposer absolument et que même, dans une mesure appréciable, il est hélas, contrôlé par lui. Mais plus généralement à toutes les tentatives que je pourrais faire pour inventer entre mon corps et moi une relation d'extériorité, une certaine expérience massive qui peut-être se confond avec moi-même, me contraindra à opposer cette affirmation elle-même massive : *je suis mon corps.*

On pourrait d'ailleurs montrer facilement que cette assurance — que je devais plus tard qualifier d'existentielle — est liée de la façon la plus intime à celle qui porte sur le sentir et qui m'interdit de penser celui-ci comme mode de transmission.

Gardons-nous d'autre part d'interpréter l'affirmation : je suis mon corps, dans un sens matérialiste. Le matérialisme en tant que tel n'a rien à voir ici. L'affirmation ne se justifie que pour autant que ce corps est, si j'ose dire, désobjectivé. Quel sens en effet pourrait-il y avoir à dire : je suis mon corps, si celui-ci était réduit à une chose étendue et présentant des caractères relevant de la science objective ? J'allais même jusqu'à introduire l'idée de ce que j'appelais le corps-sujet, c'est-à-dire le corps en tant qu'il échappe aux manipulations, soit réelles, soit même idéales auxquelles il peut et doit donner lieu pour

le savant. Je dirai, d'ailleurs, au risque d'étonner et peut-être de scandaliser mes auditeurs, que si l'action du guérisseur est possible, comme l'expérience semble bien l'établir dans des cas précis, il y a tout lieu de supposer que cette action s'exerce sur le corps sujet, que c'est une action de sujet à sujet et on comprendrait dans cette perspective pourquoi presque toujours, sinon toujours, le guérisseur commence par se mettre dans un état de disponibilité spirituelle avant d'exercer son action (qui demeure du reste pour lui-même incompréhensible).

Je ne veux d'ailleurs pas insister ici sur ce qui n'est pour moi qu'une illustration destinée à rendre un peu plus saisissable une pensée en elle-même difficile.

Mais je devais d'autre part en venir à me demander si cette relation tout à fait singulière, mieux vaudrait dire sans doute ce *nexus* entre moi et mon corps n'était pas au cœur même de ce que nous appelons l'existence ou encore si mon corps traité comme mien, c'est-à-dire non objectivement, n'était pas ce qu'on pourrait appeler l'existant-type. « Le monde, disais-je (3 décembre 1920) existe pour moi au sens fort du mot exister dans la mesure où j'entretiens avec lui des relations du type de celles que j'entretiens avec mon propre corps, c'est-à-dire pour autant que je suis incarné. » Ceci est très important car cela revient à dire que si je me borne à regarder le monde comme représenté (vorgestellt), je suis incapable de rendre compte de son aspect existant — et même l'irritante question de l'existence du monde extérieur se pose inévitablement sans qu'il soit possible d'y apporter aucune réponse décisive. Mais poser le problème ainsi, c'est précisément faire table rase de cette caractéristique existentielle qui est celle d'un sujet lié à un corps ; et dans cette perspective, le monde que j'appelle extérieur ne dif-

fère en rien quant à l'existence, quant au mode d'existence, de ce corps dont je ne puis faire abstraction que par une démarche parfaitement vaine de ce que j'appelle mon esprit.

On est donc conduit par là à introduire une distinction fondamentale entre existence et objectivité, distinction qui ne coïncide nullement avec celle que l'idéalisme traditionnel particulièrement depuis Kant, pose entre subjectivité et objectivité.

Une pensée ainsi orientée doit-elle être dite réaliste ? Elle ne peut l'être qu'à condition de préciser qu'il s'agit d'un réalisme existentiel, si j'ose dire, et non pas objectif, c'est-à-dire axé sur les choses, comme le fut, me semble-t-il, le néo-réalisme de Perry. Ce n'est pas qu'il s'agisse à proprement parler de contester la réalité des choses, mais l'accent est mis sur le fait que leur existence est appréhendée par l'être incarné que je suis ou que vous êtes, en fonction même de notre être incarné.

On peut voir dès à présent — mais nous discernerons, je crois, beaucoup plus clairement par la suite, la portée de ces réflexions sur le plan anthropologique — il s'agit bien entendu d'une anthropologie philosophique ou existentielle et non point d'une science portant sur les caractéristiques objectives, morphologiques par exemple, de l'être humain. Il est évident qu'une philosophie qui accorde une importance centrale à l'Incarnation — il est superflu de dire que je ne prends pas ici le mot dans son acception théologique — mènera à une éthique assez différente de celle que proposerait un idéalisme rationnel qui tend à faire abstraction le plus complètement possible de l'enracinement concret de l'être humain. Je ne veux d'ailleurs pas dire que ces philosophies soient différentes dans leur intention fondamentale, ou ne s'accordent pas bien souvent dans la

façon d'apprécier tels ou tels actes, telles ou telles conduites humaines. Mais ce serait, je pense, une grave erreur de s'appuyer sur cet accord pour contester l'importance des différences portant sur les principes. Je me souviens qu'il y a plus d'un demi-siècle un philosophe de la Sorbonne qui est aujourd'hui mon collègue à l'Institut, avait tenté de mettre sur pied un petit catéchisme moral destiné à montrer que tout le monde était au fond d'accord pour juger tel acte licite ou illicite ou criminel. Je me rappelle aussi que, philosophe néophyte, j'avais été profondément choqué par cette sorte d'aplatissement de la pensée morale. Je crois encore maintenant que ma réaction était en somme justifiée. Mais je dirais surtout aujourd'hui, anticipant sur des pensées qui seront exposées plus tard, que beaucoup d'esprits en particulier de professeurs de philosophie, à l'époque dont je parle, c'est-à-dire au début du siècle, se faisaient les plus étranges illusions sur le consensus auquel ils s'imaginaient que les hommes dits civilisés étaient parvenus dans le domaine moral et cela pour toujours ou tout au moins pour une durée illimitée. Quel terrible réveil attendait ces optimistes !

Les deux pièces que j'écrivis pendant la guerre, mais qui ne furent publiées que plus tard, *Le Quatuor en fa dièze* et *L'Iconoclaste* ne portent aucunement la trace des événements que je suivais pourtant au jour le jour avec la plus vive anxiété. Il n'en est pas de même d'un fragment important dont je parlerai ultérieurement.

En revanche, *Le Quatuor* et *L'Iconoclaste* concrétisent certaines des pensées les plus personnelles que j'ai évoquées plus haut. Ceci ne veut d'ailleurs aucunement dire que je me sois proposé d'illustrer ces pensées. Dans l'une et l'autre pièce, ce qui s'est imposé à moi ce sont certains personnages placés dans des situations précises qui

m'avaient été suggérées l'une par une circonstance familiale qu'il est inutile de relater ici, l'autre par un récit très extraordinaire qui m'avait été fait plusieurs années avant la guerre par un Anglais rencontré dans un hôtel suisse. Je ne crois pas pouvoir me dispenser de rappeler ici brièvement le sujet de ces pièces.

Claire, l'héroïne du *Quatuor,* est la femme du compositeur Stéphane Mazère ; celui-ci prétend l'aimer, mais ne lui est pas fidèle et Claire, excédée, décide de divorcer. Stéphane a un frère, Roger, qui l'aime profondément, mais qui a aussi une grande amitié pour Claire, et qui continue à la voir après le divorce. Et ce sera comme si Claire exerçait une sorte de pression sur Roger pour qu'il lui demande d'être sa femme. Elle est ou se croit éprise de lui, alors qu'il n'éprouve sans doute pour elle qu'un sentiment confus où il entre à la fois de l'estime et de la compassion. Ils s'épousent.

Mais Roger, sans le dire à sa femme, qu'il sent ombrageuse et vulnérable, continue à voir régulièrement son frère chez leur mère. Ils font de la musique ensemble. Claire, lorsqu'elle découvrira qu'il lui a caché cette intimité persistante, s'en irritera et se montrera intransigeante et incompréhensive. Elle incarne en somme le jugement moral dans ce qu'il a de plus personnel, de plus étroit, et spirituellement de plus suspect. Roger est profondément meurtri par cette réaction qui lui paraît mesquine. On peut se demander si le ménage résistera à cette épreuve.

Mais voici que Claire, poussée par un instinct mystérieux, va écouter, cachée dans l'ombre d'une salle de concert le *Quatuor en fa dièze* que Stéphane vient de terminer et qui est son œuvre la plus personnelle. Et voici que ce quatuor, où Stéphane a transposé de façon impérissable le drame de leur vie commune et jusqu'au souvenir

de leur enfant mort prématurément, apporte à Claire quelque chose qui est comme une lumière insoupçonnée, et elle se prend à se juger elle-même, selon l'esprit de cette musique qui ignore toutes les restrictions et les limitations du tien et du mien. Est-ce à dire qu'elle soit reprise par son ancien amour pour Stéphane ? La vérité est plus profonde. C'est comme si, à la faveur d'une sorte de conversion, mais qui n'a aucun caractère religieux, Claire avait soudain accès à un monde où toutes les catégories centrées sur l'amour-propre sont dépassées. Et voici qu'elle ne sait plus elle-même si elle n'a pas aimé en Roger un reflet de Stéphane. Cédant une fois encore à un mouvement irrésistible, elle fait l'aveu de cette découverte à Roger ; et ce qui est singulier, c'est que non seulement celui-ci n'en est pas meurtri, mais il l'accueille avec une sorte de gratitude. « Toi-même ? Lui-même ? demande Claire. Où commence une personnalité ?... Ne crois-tu pas que chacun de nous se prolonge dans tout ce qu'il suscite ? » Et Roger murmure : « Il y a comme une douceur dans cette pensée. » Oui la musique dit vrai, la musique seule. « Peut-être que tout au fond de moi, dit Roger, je ne te pardonnais pas de ne pas l'avoir aimé davantage. » Et il lui semble qu'à partir de cet instant où ils se sont vraiment rencontrés au sein d'une unité supérieure, leur union jusqu'alors stérile pourra peut-être devenir féconde. « Pourquoi un jour cette lumière ne passerait-elle pas dans un regard ? »

Il ne suffit certainement pas de dire qu'on retrouve ici cette primauté de la musique, qui commande en un certain sens tout le développement de ma pensée : il est manifeste que la musique ou que la conscience musicale se présente comme dépassant de très haut le domaine de l'*Eris,* celui des litiges et des contestations, où chacun se présente

comme amour-propre, comme foyer d'exigences et de revendications. La musique apparaît ainsi comme l'expression à la fois sensible et supra-sensible de cette inter-subjectivité que révélait au plan de la réflexion philosophique la découverte du *toi* et du *nous* concret. Mais en même temps est pressentie cette réflexion sur l'avoir, qui ne s'articulera philosophiquement que dix ans plus tard. Ici encore, par conséquent, on peut dire que la vision dramatique est prospective, qu'elle anticipe en un raccourci fulgurant sur les démarches ultérieures de la pensée discursive.

Il en est exactement de même pour *L'Iconoclaste*.

Abel Renaudier a été passionnément amoureux de Viviane, la femme de son meilleur ami, Jacques Delorme. Mais, estimant que celui-ci méritait son bonheur, il s'est effacé devant lui et n'a jamais déclaré son amour à Viviane. Celle-ci meurt prématurément. Quelque temps plus tard, au cours d'un voyage en Russie, Abel apprend que Jacques va se remarier avec Madeleine Chazot. Il est indigné de ce qu'il considère comme une pure et simple trahison : bien plus il se juge lui-même lésé. Son sacrifice ne lui donnait-il pas en effet le droit de penser que Jacques resterait toujours fidèle au souvenir de la disparue ? Et il lui semble qu'il a maintenant à venger celle-ci. Jacques ne mérite pas de garder une image intacte de celle qu'il a reniée en se remariant. Abel va donc s'évertuer à briser l'image que Jacques se fait de Viviane : d'où le titre : *L'Iconoclaste*. Il s'évertuera à faire croire à son ami qu'il l'a autrefois trompé avec Viviane.

Mais en réalité, il ignore tout des conditions dans lesquelles a eu lieu le second mariage. Jacques a été à tel point désespéré de la mort de sa femme qu'il a songé sérieusement à se tuer. Mais il y avait leurs deux enfants

qu'il n'avait pas le droit d'abandonner. Sur le conseil d'un ami, il a entrepris d'entrer en contact par l'écriture automatique avec la disparue. Une communication régulière s'est établie entre eux, et c'est Viviane elle-même — ou ce qu'il a cru être elle — qui lui a instamment demandé d'épouser Madeleine pour que les enfants aient une seconde mère. Madeleine qui est un être de tendresse et de dévouement a consenti, tout en sachant que Jacques restait ou croyait rester en relation occulte avec Viviane.

Je tiens à dire en passant que c'est cette partie parapsychologique du sujet qui procède directement du récit entendu par moi en Suisse. Le narrateur était là avec les enfants de sa première femme et avec la seconde qui venait d'avoir un bébé et qui paraissait tout à fait calme. Je méditai longuement sur ce que pouvait éprouver cette femme en présence de cette extraordinaire bigamie et ce fut une des origines de la pièce, la seule dont je puisse rendre compte.

Ainsi, ce qu'Abel a cru être une trahison, a été réellement une fidélité supérieure. Mais maintenant il a trouvé moyen de semer le doute dans l'esprit de Jacques. Madeleine le conjure de tout faire pour rendre à son mari la tranquillité d'âme perdue. Car elle pense qu'il ne survivrait pas à la découverte, qu'il a été victime d'une illusion et a pris peut-être pour une communication réelle ce qui pouvait n'être qu'une émanation de son subconscient : mais comment pourrait-il ne pas le penser s'il avait l'idée que Viviane lui a été infidèle de son vivant. Abel, épouvanté des conséquences de son erreur, et du mal qu'il a fait cherche vainement à réparer. Mais Jacques ne le croit plus. C'est en vain qu'Abel prête fictivement à Viviane pour rassurer son ami des paroles qu'elle lui aurait dites à lui Abel au cours de sa maladie, par les-

quelles elle lui aurait manifesté le désir que Jacques se remarie après sa mort. Mais soudain, Abel éprouve comme une honte à commettre ce pieux mensonge. Il lui semble que par cette espèce de manipulation, il porte atteinte à la sainteté du souvenir. Il se sent tenu de se montrer absolument sincère vis-à-vis de son ami et le conjure de ne pas s'attacher à l'idée d'une communication somme toute précaire et hasardeuse, et de s'incliner devant le mystère qui seul peut véritablement réunir. Mais Jacques, lui, éprouve le besoin passionné du contact direct, de la communication vérifiée. Il lui faut une Viviane présente qui lui réponde. Je citerai ici ses dernières répliques, dont la valeur significative dépasse tout ce que je pourrais en dire.

JACQUES, *passionnément.* — Voir, entendre, toucher.

ABEL. — Tentation dont le plus pur de toi n'est pas dupe. Va, tu ne te satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait.

JACQUES, *amèrement.* — Que sais-tu de l'homme ?

ABEL. — Crois-moi : la connaissance exile à l'infini tout ce qu'elle croit étreindre. Peut-être est-ce le mystère seul qui réunit. Sans le mystère, la vie serait irrespirable. *Il se tourne vers Madeleine qui est restée assise, sans bouger, le regard perdu.* Et puis, vois-tu, on n'a pas le droit ; non, non, on n'a pas le droit.

Il veut dire qu'on n'a pas le droit de fouler au pied un être tel que Madeleine qui a consenti par amour le plus grand sacrifice.

MADELEINE, *d'une voix suppliante, tout bas.* — Taisez-vous.

ABEL. — Demande-lui pardon, humilie-toi : il n'y a pas d'autre sagesse, *avec une sorte de sanglot.* Les juges, les iconoclastes, la vie se charge de les confondre, la vie ou Celui qui est au-delà de nos paroles.

Ainsi, dans cette fin, dans un contexte dramatique tout à fait singulier, la valeur positive du mystère est affirmée, comme elle le sera beaucoup plus explicitement dans les écrits ultérieurs. Mais au fond, Jacques et Abel traduisent chacun des aspects contradictoires et difficilement harmonisables de ma pensée sur le problème de la survie et sur les conditions dans lesquelles nous pouvons ou non entrer en relation avec ceux qui nous ont quitté et qui restent le meilleur de nous-même. Nous sommes ici au cœur même de cette pensée interrogative sur laquelle j'aurai si souvent à revenir et qui se situe aux antipodes d'un didactisme que j'ai toujours eu en exécration. Retenons seulement cette phrase qui anticipe sur tout ce que j'aurai à dire plus tard de l'homme d'aujourd'hui en présence du monde que les prodiges de sa technique ont émergé devant lui : « Tu ne te satisferais longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté. L'homme est ainsi fait. » Mais, nous demanderons-nous parfois, en présence du spectacle angoissant que nous avons sous les yeux : « L'homme n'aurait-il pas le pouvoir, non seulement de frustrer, mais en fin de compte de tuer cette exigence ? »

Quatrième Leçon

FIDÉLITÉ

En relisant le fragment écrit en 1918 — sans doute en avril ou mai — auquel j'ai fait allusion dans ma dernière leçon et qui est le premier acte très développé (et inédit) d'une pièce intitulée *Un Juste,* je me suis aperçu qu'il présentait une signification et même une sorte de valeur prémonitoire qui me paraissent aujourd'hui supérieures à celles des écrits dont j'ai parlé jusqu'à présent.

Il convient tout d'abord de rendre compte des conditions très particulières dans lesquelles il a été conçu. J'y retrouve l'écho le plus direct de mes pensées de non-combattant qui cherchait en vain depuis le début des hostilités à trouver un équilibre dans une position essentiellement fausse. Il s'agissait non seulement de se situer par rapport aux combattants envers qui on éprouvait un sentiment d'infériorité parfois voisin de la honte, mais encore de rester soi-même et de ne pas s'imposer envers les militaires une attitude artificielle ou flagorneuse, tout en s'interdisant de dire en leur présence quoi que ce soit qui pût porter atteinte à ce que l'on appelait alors *leur moral.* Mais dans ces conditions, comment rester sincère ? Comment dans certains cas ne pas se voir contraint à

une sorte de duplicité ou encore à se mentir à soi-même ?

D'autre part, une circonstance qui était intervenue l'année précédente m'avait profondément impressionné. Un de mes camarades d'études, philosophe passionné et d'une grande noblesse, pacifiste convaincu, avait été compromis dans une affaire de tracts, envoyés au front, après l'échec sanglant de l'offensive du 16 avril 1917, et on ne pouvait douter que ces tracts, qui étaient en réalité des appels à la révolte, eussent contribué, dans une mesure très appréciable à déclencher les mutineries qui se produisirent alors dans un certain nombre d'unités et que le commandement fut obligé de réprimer sévèrement : un nombre assez considérable de mutins furent passés par les armes.

J'avais porté un jugement très dur sur la conduite de mon camarade, je me demandais même comment il pouvait supporter l'idée qu'il avait pu contribuer à faire condamner à mort des malheureux en qui il avait excité l'esprit de révolte. Mais en même temps, je le connaissais assez pour savoir que ses intentions avaient été pures et qu'il s'était comporté en idéaliste. Il y avait là une contradiction tragique sur laquelle je ne cessais de méditer, mais cette méditation prit, comme ce devait être si souvent le cas par la suite, la forme du drame.

Il s'agissait d'abord de tracer un tableau aussi exact que possible et, il faut bien le dire, impitoyable, de la mentalité des gens de l'arrière en face de la guerre. Le jeune aspirant, François Lécuyer, a obtenu une permission après s'être fait décerner la croix de guerre dans des conditions particulièrement honorables. Parents et amis se pressent pour le féliciter. Il y a là le vieux colonel en retraite qui rend compte chaque matin de la marche des opérations dans un grand quotidien nationaliste et qui débite en conscience tous les slogans d'un optimisme de commande et taxe de mauvais Français ceux qui lisent les journaux suisses et veulent connaître les communiqués de l'ennemi. Il y a aussi des femmes qui veulent se persuader que « nos chers soldats » sont tous des héros souriants. Mais il y a aussi tous ceux qui se demandent avec angoisse combien de temps cette horreur va durer encore : des femmes, des mères, des fiancées qui tremblent pour les leurs.

Il y a l'embusqué cynique, ricanant et défaitiste, mais aussi le grand blessé qui n'a pu retourner au front et qui souffre ; consumé par le regret d'avoir abandonné ses camarades. François, le permissionnaire, a un « bon moral » mais il refuse de se poser certaines questions trop troublantes sur la durée probable et sur le sens de cette guerre et sur ce qui suivra. Son frère, Raymond, exempté pour raison de santé, et qui cherche à se rendre utile par tous les moyens, est au contraire obsédé par ces mêmes questions, et en même temps il se sent comme contraint au silence. Mais voici qu'un ami, Bernard Groult, permissionnaire lui aussi, mais convaincu qu'il vit là ses derniers jours et que la mort le frappera dès qu'il sera retourné au front, éprouve le besoin de communiquer à Raymond les pensées assurément peu conformistes qu'il n'a cessé de ruminer au cours de ses veilles dans les tranchées. C'est à la fois sur les responsabilités et sur les buts de la guerre qu'il lui est impossible de s'entendre avec ceux que dans les milieux nationalistes on appelle les bons Français, c'est-à-dire les conformistes. Ce conformisme mensonger lui fait horreur, et il pense que *parce qu'il a combattu* il a acquis le droit de penser sa pensée et de l'exprimer au moins en présence d'un ami, alors que Raymond ne se reconnaît pas ce droit et souffre de se sentir comme intérieurement bâillonné. Cependant, le

jeune aspirant écoute cette conversation, il est bien visible qu'elle lui fait du mal, qu'elle risque de porter atteinte à ce moral qu'il veut garder intact, et au bout d'un certain temps, il s'échappe, ne pouvant en entendre davantage. Raymond et Bernard restent seuls en présence et le combattant non conformiste n'hésitera plus à dire le fond de sa pensée : d'abord sur les origines de la guerre. Oui sans doute, il est superficiellement exact que c'est l'Allemagne qui l'a déclenchée. Mais derrière cette Allemagne-là il y a eu l'Europe qui est tout entière criminelle.

« Dans l'inextricable confusion de cette dernière semaine de juillet, je ne démêle pas une pensée claire et il me semble que personne n'a rien voulu. Tout était prêt pour que la guerre put éclater. Qui a allumé la mèche ? Je n'en sais rien, et je ne suis pas sûr que ça ait seulement un sens de se le demander. Et quand même il y aurait eu chez eux un homme qui dans un instant de lucidité criminelle aurait fait le geste décisif, eh bien, je dis que ça ne prouverait rien. Le geste fait, tout le monde s'est cru attaqué et il n'y a plus eu en présence que des peuples qui se défendaient. Quant à celui qui l'a osé, plaisons-nous, si tu veux, à imaginer quelque tribunal métaphysique devant lequel il répondra de son acte. Osé, d'ailleurs ? Savons-nous s'il ne s'est pas cru contraint de donner cet ordre qui devait tout déclencher ? L'acte que nous jugeons le plus libre, peut-être s'accompagnait-il en réalité pour celui qui l'a accompli, du sentiment de la fatalité la plus inéluctable. Qui a raison ? Ce sentiment immédiat ou notre verdict ? Et la question a-t-elle même un sens ? Je me l'imagine, cet homme, harcelé d'objurgations, de reproches, de menaces mal dissimulées. Mettons que ce soit Guillaume II. Qu'est-ce qui te garantit qu'il n'a pas cru vraiment que prévenir, devancer, c'était son devoir, et qu'attendre un an de plus serait commettre un crime envers son peuple ? Pourquoi n'aurait-il pas cru cela de bonne foi ? Et au fond, n'aurait-il pas eu raison s'il était convaincu que le conflit était inévitable ?

RAYMOND. — Tu sens bien toi-même que c'est un sophisme et qu'on empêche souvent par cela seul qu'on diffère.

BERNARD. — Mais si vraiment il était croyant, si devant Dieu, il se sentait responsable de son peuple, avait-il le droit de faire confiance aux possibilités favorables qui surgiraient peut-être s'il attendait ? Je conçois qu'il ait pensé : le devoir est d'agir à tout prix. Logique grossière peut-être et contre laquelle je sais que notre conscience se révolte, logique de souverain prudent et qui craint Dieu. *Avec véhémence.* Ah, je le sais bien, va, que tout cela est atroce et qu'il faudrait pouvoir penser simplement : croire avec les humbles qu'il y a là un loup qui s'est jeté sur un troupeau d'agneaux. Est-ce ma faute si je ne peux pas ? Et le devoir est-il de se boucher les oreilles ? »

Mais le plus grave, c'est que Bernard qui ne voit dans tout ce conflit qu'une Europe divisée, en contradiction avec elle-même, ne peut pas croire à la victoire. Que se représentent ceux qui l'annoncent ? « Une espèce de liquidation générale. De quoi ? Du peuple allemand ? Comme si on écrasait un peuple ! » Et quand Raymond objecte qu'on peut du moins changer un régime, créer un état d'esprit, Bernard de lui répondre que ce n'est pas la force qui peut y réussir.

Seule la réflexion vaut. « Admettons, quoique ce soit monstrueusement faux, que ces atrocités dont tu ne soupçonnes rien, loin de tuer la pensée, d'abrutir irrémédiablement, puissent un jour susciter une réflexion. Mais il faudrait en tout cas que ce jour du Vendredi-Saint où l'Allemagne éclairée s'agenouillerait, elle trouve devant elle

des justes. » Et cela veut dire des puissances qui s'interdisent de fouler au pied, le jour où elles auront le pouvoir, tous les principes qu'elles ont invoqués, tant qu'elles ont eu intérêt à s'abriter derrière eux.

Ces paroles éveillent une angoisse sans nom dans le cœur de Raymond. Si vraiment nous cessons de croire que la France donne son sang pour des idées vraies, où peut être notre devoir ? Le problème lui semble relativement simple pour les combattants qui ont à obéir.

« Mais nous autres, nous qui ne relevons que de nous-mêmes, Bernard ?

BERNARD. — Mon pauvre petit, quel conseil attends-tu de moi ?

RAYMOND. — Peux-tu me jurer qu'en te confiant à moi, tu n'avais aucun but, aucune intention ?

BERNARD. — Rien que le besoin passionné et peut-être lâche d'être enfin compris. Je suis tellement seul là-bas. Oh, il y a de braves êtres et qui nous valent toi et moi. Tout de même... Et ceux qui sans le savoir, nous parodient ! Le pauvre instituteur socialiste dont je t'ai déjà parlé, avec son regard doux derrière ses lunettes. Et puis — c'est bien pire encore — le petit avocat de province qui comptait faire de la politique d'extrême-gauche. Ce ne sont pas ces hommes-là qui feront régner la paix sur la terre.

RAYMOND, *qui a suivi sa pensée.* — Publier ces vérités, n'est-ce pas trahir ? Comme tu le disais tout à l'heure, est-ce qu'il ne faut pas risquer sa vie journellement pour avoir le droit de les regarder en face ? Et cependant, si vous-mêmes vous pensez cela, de quel droit nous autres qui ne risquons rien, pourrons-nous pousser à la guerre ? Est-ce que ce n'est pas une autre manière de trahir ? Et plus hypocrite et plus vil encore ?

BERNARD. — Trahir quoi, Raymond ?

RAYMOND. — Soi-même. On ne trahit que soi. Il n'y a pas de trahison qui ne soit un mensonge. Et vois-tu, au fond, ... je me rends bien compte qu'au fond de moi, j'ai toujours pensé cela. La peine que j'éprouvais à écrire à ceux du front... La peur de décourager, oui, sans doute ; mais surtout la peur d'attiser artificiellement la flamme utile.

BERNARD. — Le calorique mental !

RAYMOND. — Je n'ai pas cessé de me débattre entre ces deux périls. Alors maintenant que je t'ai entendu dire ces choses effrayantes... Que sera-ce quand tu ne seras plus là ?

BERNARD, *avec douceur.* — Oui.

RAYMOND. — Tu ne m'as pas compris. Je voulais dire simplement quand tu seras retourné là-bas...

BERNARD. — Non, mon petit Raymond, tu disais bien : quand je ne serai plus là. *Un silence.*

RAYMOND, *douloureusement.* — Mais pourquoi ? si c'est vraiment ce que tu dis, à quoi bon ?

BERNARD. — Tu demandes contre quoi je donnerais ma vie. C'est la vieille hantise du troc. Comme si nos plus hautes expériences ne ressemblaient pas de moins en moins à des échanges. Le don. Songe à tout ce qu'implique ce beau mot viril. S'il y avait en moi l'ombre d'un regret, je ne pourrais plus croire tout ce que je t'ai dit tout à l'heure. La crainte que de telles pensées n'expriment que de personnelles, d'ignobles rancunes m'empoisonnerait. Je ne peux affirmer librement, avec certitude, l'horreur totale que m'inspire cette guerre, que parce que j'ai pris moi-même une fois pour toutes mon parti de tout ce qu'elle peut m'apporter d'atroce. Oh, il y a bien des moments où j'imagine et où je tremble. Mais la pensée lucide n'est que la récompense du sacrifice total. Elle brille tout au fond ; elle est en lui comme l'âme en le corps. Elle ne m'a pas été donnée en échange.

RAYMOND. — Et pourtant cette pensée lucide n'a rien qui fasse vivre. Elle décèle partout l'erreur et la mort.

BERNARD. — D'où vient alors que ton regard n'est plus le même depuis que tu m'as compris ? Que cette

pensée ne soit en moi, qui mourrai demain, qu'une résignation consciente et purifiée, qu'importe ? si en toi elle peut devenir une action. *Pax hominibus bonae voluntatis*. On traduit mal d'ordinaire. Il faut dire : que la paix soit *par* les hommes de bonne volonté. *Un long silence.*

RAYMOND, *à mi-voix.* — Ce serait là le devoir ? »

Dans les actes suivants que je n'ai pas écrits, on devait voir Raymond s'engager dans une action pacifiste comme celle que j'ai évoquée à propos de mon camarade, et je pense qu'à la fin Raymond, horrifié des conséquences que cette action aura entraînées devait tout remettre en question ou peut-être se tuer.

Les motifs pour lesquels je n'ai pas achevé cette pièce, bien que je ne les aie consignés nulle part et qu'au moment même ils ne me soient peut-être pas apparus clairement, sont évidents pour moi aujourd'hui. Outre que je ne me sentais pas suffisamment équipé pour présenter un milieu militaire qui ne m'était connu que par des livres ou par des récits entendus, la suite de l'action pour dramatique qu'elle pût être, ne me tenait pas à cœur ; elle risquait de se dérouler presque mécaniquement. L'essentiel résidait pour moi dans le nœud initial entre Bernard et Raymond.

On pourra s'étonner que j'aie accordé autant de place à cette ébauche ; mais, je ferai remarquer d'abord que le problème qui est posé ici est celui-là même qui par la suite devait ressurgir si souvent — en particulier dans le contexte algérien, par exemple lorsqu'un certain nombre d'intellectuels fort connus publièrent un manifeste en faveur de l'insoumission : la question se posait avec acuité de savoir s'ils se comportaient ou non en traîtres.

Mais dans la perspective qui est ici la mienne et qui

est philosophique, il faut dire surtout que c'est déjà dans cette ébauche, et en référence à une situation on ne peut plus concrète, que m'apparaissait ce problème de la fidélité qui devait par la suite revêtir pour moi une telle importance philosophique. Et il est évidemment significatif qu'ici comme si souvent, la création dramatique ait anticipé sur la pensée réflexive. En réalité il est bien naturel qu'il en ait été ainsi, puisque la réflexion vient toujours après l'expérience. Mais il s'agit ici d'une expérience d'un type très particulier qui s'effectue par l'intermédiaire d'êtres imaginaires en conflit les uns avec les autres. Je dois dire que le mot imaginaire pourrait prêter à discussion : ou plus exactement, il conviendrait d'introduire ici une distinction qui me paraît importante entre les protagonistes qui se sont imposés à moi avec autant de force que si je les avais rencontrés dans ce que nous appelons la vie réelle — et des personnages inventés, par exemple parce que j'avais besoin d'eux pour faire progresser l'action : ce n'était en réalité que des ressorts. Peut-être est-ce à ces personnages inventés qu'il faudrait réserver la qualification « imaginaire ». Je noterai à ce propos que dans la pièce à thèse que pour cette raison même j'ai toujours eu en exécration, les personnages sont invariablement fabriqués pour illustrer des idées ou pour servir de repoussoir à ceux qui les illustrent. Si mes propres pièces présentaient ce caractère, je me serais bien gardé de leur accorder une place aussi importante dans ces leçons, puisqu'elles n'apporteraient alors aucun complément appréciable aux écrits philosophiques eux-mêmes. Mais c'est ici le contraire qui est vrai. Je serais tenté de dire que ces personnages se sont formés de ma substance selon un processus qui n'est peut-être pas tellement différent de ceux qu'étudie le biologiste. Encore faudrait-il ajouter que

ces mots « ma substance » répondent à quelque chose de très mystérieux, et qui ne coïncide en aucune façon avec ce qu'a pu être soit la vie que j'ai effectivement vécue, soit même les caractéristiques qui s'y sont manifestées. Comme le dit Ariane Le Prieur, l'héroïne de mon *Chemin des Crêtes* : « Ce qu'il y a de plus terrible dans la vie, c'est que les biens dont nous avons été privés ne nous font pas seulement défaut, ils sont en nous, mais comme des ombres renversées, comme des puissances nocturne et dévastatrices. » En d'autres termes, en un sens très profond, nous sommes aussi ce que nous ne sommes pas, il y a comme une contre-réalité de nous-mêmes, qui ne s'incarne pas directement dans nos actes, mais qui peut être sur eux comme une ombre portée, et je n'hésiterai pas à dire que chez le romancier ou chez l'auteur dramatique, cette contre-réalité peut devenir comme le sol nourricier de la création proprement dite. Il faut ajouter d'ailleurs que ces personnages, si j'en crois mon expérience, ne peuvent surgir que dans une situation à laquelle ils ont à faire face et que je comparerais assez volontiers à l'ambiance harmonique où, toujours selon mon expérience, se développe une idée mélodique, bien loin que celle-ci apparaisse d'abord nue, pour se prêter à une harmonisation ultérieure et en quelque façon contingente.

Je suis bien loin de me dissimuler le caractère déconcertant que peuvent présenter de telles considérations pour des auditeurs ou des lecteurs qui devaient s'attendre très légitimement à écouter un philosophe professionnel développer des idées suivant les modes d'enchaînement déductifs ou non déductifs, dialectiques ou non dialectiques qu'on trouve dans les traités. Mais, j'ai tenu à marquer dès le début de ces leçons qu'il n'y a rien ici qui ressemble à un traité, mais bien une recherche qui tente de se prendre

elle-même comme objet de réflexion et qui reste tout entière orientée vers la prise de conscience actuelle d'un homme qui s'interroge sur ce que la réalité humaine risque de devenir dans le monde qui est aujourd'hui le nôtre et des ressources dont elle peut encore disposer pour se soustraire à une fatalité qui ne nous apparaît plus comme extérieure, mais comme directement issue de cette réalité même.

Je dois d'ailleurs reconnaître que pendant la période qui suivit immédiatement la première guerre mondiale, les pièces assez nombreuses que j'écrivis à Sens, où j'avais été nommé professeur de philosophie, se présentèrent à moi — de façon très fallacieuse — comme à peu près complètement indépendantes du travail philosophique auquel je me livrais d'autre part et auquel on pouvait même se demander si elles n'allaient simplement se substituer : je pense au *Regard neuf,* au *Mort de demain,* au *Cœur des autres,* et même à *Un homme de Dieu* et à *La Chapelle Ardente.* C'est seulement bien plus tard que j'en vins à comprendre que cette dualité était illusoire et qu'à travers toutes ces pièces se poursuivait la recherche même qui devait prendre corps dans les écrits philosophiques composés dix ou quinze ans plus tard.

Mais tout semble bien s'être passé comme s'il avait été nécessaire que ce travail de réflexion fût ajourné, car s'il s'était effectué prématurément, il aurait porté atteinte à la réalité autonome, à l'immédiateté des personnages qui s'imposaient à moi dans ces différents ouvrages. J'aurai par la suite à évoquer au moins deux d'entre eux. Mais auparavant, me référant une fois encore au problème posé dans *Un Juste,* je voudrais tenter de montrer comment déjà se précisait dans une ébauche comme le dessin d'une pensée existentielle, bien avant que celle-ci eût été esquis-

sée par moi et à fortiori développée beaucoup plus systématiquement et dans une direction en fin de compte différente par Sartre. Voici très exactement ce que je veux dire :

On ne peut plus se demander si Bernard a raison ou s'il a tort. Ces concepts rudimentaires sont ici dépassés. Il faudrait d'ailleurs nuancer davantage. Bernard, nous le voyons clairement aujourd'hui, ne se trompe pas quand il parle d'une Europe en guerre contre elle-même. L'avenir devait plus que confirmer ces craintes. La seconde guerre est venue consommer le suicide de l'Europe, et tous les événements qui se déroulent devant nous à une allure accélérée ne sont que les conséquences de ce suicide. Mais la question importante est autre, et elle est d'ordre éthique. Elle porte sur le droit qu'a Bernard — ou qu'il n'a pas — de porter devant un autre un certain jugement qui va modifier profondément la conduite de cet autre. Rien n'est plus significatif que la phrase où il dit que s'il n'avait pas accepté pour lui le pire, il ne se reconnaîtrait pas ce droit. Ceci revient à dire que ce qui justifie non pas le jugement mais l'articulation de ce jugement, c'est-à-dire sa position dans l'existence, c'est une certaine valeur elle-même existentielle. La philosophie traditionnelle nous a accoutumés à penser tout autrement et à poser en principe qu'une vérité n'est nullement concernée par la situation dans laquelle se trouve placé celui qui l'énonce. Je devais exprimer ceci beaucoup plus tard en disant que le poids ontologique de l'affirmation implique quelque chose de plus que le contenu de cette affirmation. C'est ainsi par exemple que je devais reprocher à Sartre d'avoir, lorsqu'il se rendit à Genève en 1946, je crois, accueilli les journalistes qui venaient le saluer en leur disant : « Messieurs, Dieu est mort. » Je disais : « Si l'on s'en tient au

contenu, à l'énoncé, c'est la parole même de Nietzsche, mais en réalité, *ce n'est pas* la même parole, parce que le contexte existentiel est tout autre. Chez Nietzsche, cette affirmation terrible est un secret murmuré dans l'effroi, dans le tremblement, par un penseur qui se sent comme condamné au sacrilège ; proférée par Sartre à l'aérodrome, elle devient une manchette pour quotidien à gros tirage et est par là même vidée de sa substance. Bernard parle en homme qui sait ou qui croit savoir qu'il va mourir, et qui peut se juger moralement tenu de déléguer à celui qui va survivre une mission dont les circonstances ne lui ont pas permis de s'acquitter, en sorte qu'il se sent comme en défaut ou même coupable. Ce qui est certain à tout le moins, c'est que Raymond et Bernard sont animés par une même volonté de fidélité, une même horreur de la trahison, mais à quoi ou à qui faut-il être fidèle ? Qu'est-ce qu'il s'agit de ne pas trahir ?

Ce que j'ai à montrer maintenant c'est que, à partir d'une certaine date que je ne peux pas préciser absolument, mais qui se situe sans doute en 1930 ou peut-être avant, ce thème de la fidélité prend pour moi une valeur centrale, comme en témoigne cette note non datée d'*Etre et Avoir :* « De l'Etre comme lieu de la Fidélité », et j'ajoute : « d'où vient que cette forme qui a jailli en moi à un instant donné du temps présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales ? — Accès à l'Ontologie. — La trahison comme mal en soi »[1].

Il y a certainement lieu de supposer que cette phrase s'est imposée à moi après ma conversion au catholicisme en février-mars 1929. Mais cette conversion, sur laquelle je n'ai pas à insister ici, car elle se situe dans une dimen-

[1] *Etre et Avoir*, pp. 55-56.

sion qui n'est pas celle de l'objet de la présente recherche, ne s'est pas présentée comme une rupture, mais bien plutôt comme l'accomplissement et presque comme la conclusion de pensées qui se développaient en moi depuis plus de dix ans. La question qui me fut posée par François Mauriac dans une lettre de remerciement pour l'article que je lui avais consacré : « Pourquoi ne venez-vous pas nous rejoindre ? » détermina en moi une cristallisation dont je ne saurai jamais si elle se serait produite spontanément. Mais ce qui est certain, c'est que cette cristallisation avait été préparée par l'amitié profonde qui me liait au critique Charles Du Bos, catholique d'origine, mais qui venait seulement de retrouver sa propre religion à une profondeur à laquelle il n'avait jamais accédé jusqu'alors. Comment ne soulignerais-je pas ici le rôle de ces rencontres, de ces recoupements dans ma vie ? Encore faut-il marquer bien entendu que ces rencontres m'apparurent toujours à postériori comme ayant été appelées ou exigées du dedans de moi-même, en sorte qu'en un tel domaine, la distinction entre l'externe et l'interne finit par perdre toute signification, ou plus exactement qu'elle est dépassée au sein d'une réalité plus riche d'harmoniques. C'est, me semble-t-il, par analogie avec ce qui se passe par exemple dans la création musicale où un thème appelle un autre thème que nous avons à comprendre la façon dont ces rencontres viennent enrichir la contexture même de notre vie.

Si maintenant je m'interroge sur la valeur éclairante qui s'attacha d'emblée pour moi à ces mots « l'Etre comme lieu de la Fidélité », je constate qu'une interprétation purement psychologique, qui ferait ressortir le rôle que jouèrent dans ma vie les attachements aux parents, aux amis, est ici de toute façon insuffisante et laisse même échapper l'essentiel. Il conviendrait d'ailleurs de creuser sous ces

mots qui, pris dans leur littéralité, peuvent éveiller bien des objections. Ils ne me semblent revêtir une signification que par l'adjonction d'une idée médiatrice qui pourrait être par exemple celle de « lumière ». Il conviendrait d'autre part de substituer le verbe au substantif et aussi de substituer une terminologie dynamique à un langage par trop statique. On aboutirait ainsi à des formules telles que celles-ci : vivre dans la lumière de la fidélité, c'est progresser dans une direction qui est celle même de l'Etre. Mais ici nous n'avons pas encore éliminé le substantif être. Or il est bien évident qu'il n'y aurait aucun sens à imaginer un *terme* qui serait l'être et duquel nous nous rapprocherions. Au contraire, nous pouvons certainement concevoir qu'il puisse y avoir comme une hiérarchie entre les modes d'être, qu'il soit donc possible d'être plus ou moins pleinement. On peut alors comprendre que l'être fidèle soit de ce fait comme en route vers un plus être — par opposition à celui qui au contraire se dissémine en sentiments inconsistants ou en actions incohérentes.

Tout ceci cependant ne pouvait prendre un sens qu'à condition de procéder à un examen soigneux de la fidélité, et cet examen devait faire apparaître la nécesssité de regarder toujours la fidélité authentique comme créatrice par opposition à tous ceux qui voient dans la fidélité quelque chose comme une inertie de l'âme. Cette confusion a été accréditée par une littérature dont le principal représentant aura été chez nous André Gide. Pour l'auteur des *Nourritures terrestres,* la valeur est liée à l'attente perpétuelle du nouveau et au refus de se laisser jamais alourdir par un passé d'où la vie s'est retirée.

Certes, j'ai toujours été pour ma part, *sans nul doute avec excès,* à l'affût de la nouveauté dans tous les domaines, mais en même temps j'ai toujours été en garde contre

cette façon beaucoup trop simple de concevoir notre attitude en face de la durée, et plus précisément des êtres qui durent.

C'est dans l'écrit intitulé : « Position et Approches concrètes du Mystère ontologique » (qui est au centre de ma production philosophique) que se rencontre pour la première fois, si je ne me trompe, l'expression fidélité créatrice, ou du moins la pensée que ces mots traduisent.

« La fidélité est en réalité le contraire d'un conformisme inerte ; elle est la reconnaissance active d'un certain permanent, non point formel à la façon d'une loi, mais ontologique ; en ce sens elle se réfère toujours à une présence ou encore à quelque chose qui peut et doit être maintenu en nous et devant nous comme présence, mais qui, *ipso facto,* peut tout aussi bien être méconnu, oublié, oblitéré ; et nous voyons ici apparaître cette ombre de la trahison qui selon moi enveloppe tout notre monde humain comme une nuée sinistre » (p. 77).

Ainsi est affirmée avec la plus grande netteté possible la liaison entre fidélité et présence. Nous rencontrons ici pour la première fois dans ces leçons ce terme de présence qui revient si souvent dans mes écrits, mais dont il faut bien reconnaître qu'il est sans doute impossible de donner une définition rigoureuse. La présence ne peut être — je ne dirais pas saisie, car ce serait contradictoire — mais évoquée qu'à la faveur d'expériences directes et irrécusables, mais qui ne relèvent pas de l'équipement notionnel dont nous disposons pour atteindre les objets. Nous ne savons que trop qu'il est possible pour chacun de nous de se trouver placé à côté d'êtres qui ne lui sont pourtant aucunement présents, et chose singulière, ils le sont peut-être d'autant moins qu'on a d'eux une connaissance plus pragmatique, c'est-à-dire par exemple, qu'on connaît mieux

d'avance leur réaction à telle ou telle parole qui déclenchera automatiquement telle riposte. Nous rejoignons ici tout ce qui a été dit précédemment au sujet du Toi et de la relation désignée par le mot *avec.* Rappelons-nous par exemple pour voir tout cela plus concrètement les expériences que nous avons pu faire à l'occasion d'un deuil. Certains, que nous considérions peut-être comme des amis, n'ont trouvé à nous prodiguer que des formules stéréotypées qui paraissaient livrées par un distributeur automatique : ceux-là n'étaient pas présents, et nous-même nous n'étions pas présents pour eux. Tel autre au contraire, par un regard, par une intonation, par la qualité même d'un silence nous a apporté un irrécusable témoignage de présence. Nous étions *ensemble,* et cette rencontre, cette coprésence a laissé derrière elle comme un sillage qui la prolonge. Chacun de nous, s'il veut bien se donner la peine de procéder à cette sorte de discrimination, sera ainsi amené à reconnaître que dans sa vie il y a des présences et des fidélités qui diffèrent radicalement des rapports mondains ou professionnels et des obligations qui en résultent.

Il y a là, remarquons-le en passant, une évidence qui diffère autant qu'il est possible de l'évidence cartésienne, c'est-à-dire de celle qui s'attache aux idées claires et distinctes. Faut-il aller jusqu'à dire que c'est une évidence purement privée et incommunicable, une évidence pour moi seul ? Je ne crois pas qu'il en soit ainsi. Je crois plutôt que dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, en particulier et même principalement dans le domaine de l'art, nous avons à interposer, si je puis dire, une donnée intermédiaire entre *n'importe qui* (ou ce qui est accessible *à n'importe qui*) d'une part, et moi tout seul de l'autre, (ce que je suis seul à sentir) : cette donnée intermédiaire c'est un nous concret et, ajouterais-je, ouvert, c'est-à-dire

un *nous* de communion, celui qui se réalise autour d'une œuvre intimement aimée, mais dont nous savons bien que pour une infinité d'êtres, elle doit cependant demeurer lettre morte.

Ces réflexions permettent de voir très distinctement, je crois, pourquoi il est si difficile de parler de la présence : c'est que par ce discours, nous la transformons inévitablement, nous la dégradons. Il suffit pour s'en rendre compte de penser à la trahison qui est si souvent au cœur des commémorations : c'est comme si les discours prononcés en l'honneur du disparu avaient pour unique résultat de l'effacer en lui substituant des images ou des idées qui ne sont pas lui et qui n'ont à peu près rien retenu de cette essence incommunicable à laquelle justement nous avions voué fidélité.

Une objection ne peut guère manquer de se présenter ici à l'esprit, et il convient assurément de l'aborder directement. Ne parle-t-on pas communément de fidélité à une cause ou à un principe ? Mais que devient ici la présence telle qu'elle vient d'être évoquée ? Il faut répondre, je crois, qu'il existe sans doute une continuité entre la fidélité dont il a été question et des attachements qui peuvent n'être après tout que des modes d'inertie ou de paresse, la paresse prenant ici la forme de l'obstination aveugle. Mais dans ce cas comme dans tant d'autres, la pensée se doit, il me semble, de remonter cette pente de dégradation et de réveiller en quelque sorte en nous le souvenir des expériences pures et comme chargées d'être, dont l'habitude et les sujétions de la vie quotidienne semblent se coaliser pour nous faire perdre le souvenir.

Il ne serait pas sans intérêt de se référer ici aux vues profondes de Royce sur le loyalisme. Il a eu le mérite de reconnaître très clairement le caractère suprapersonnel

de la cause à laquelle se consacre l'âme loyale. Mais ceci veut dire que la cause, en ce sens, ne peut jamais se réduire à un simple principe abstrait, disons par exemple la justice. Il faut toujours qu'intervienne un certain contexte concret, et que j'aimerais pouvoir dire « présentiel » si ce mot était admis dans le langage philosophique comme l'est maintenant le terme existentiel.

Mais c'est dans une perspective assez différente, me semble-t-il, du registre roycien que j'ai abordé en 1932 un problème qui, depuis cette date, n'a jamais cessé de me préoccuper et qui d'ailleurs se pose en quelque manière pour tout engagement quel qu'il soit. Il surgit à partir du moment où est posée l'exigence d'une certaine sincérité entendue comme accord avec soi-même dans *l'immédiat*. Il est sans doute superflu de rappeler avec quel acharnement un écrivain tel qu'André Gide s'est fait le champion de cette sincérité-là.

L'exemple très simple auquel je me suis référé dans *Etre et Avoir*, est celui d'une promesse faite sans doute inconsidérément à un malade qu'on a été voir dans la clinique où il est retenu par une maladie incurable. Comme si souvent je recours à la forme personnelle : saisi de piété à la vue du malade, ému de voir que ma visite lui a causé une joie inespérée, je me suis engagé à venir le voir souvent. Cet engagement a été pris sur la base d'une certaine disposition intérieure. Quelques jours ont passé. Je constate peut-être avec quelque confusion, que, bien que la situation du malade ne se soit pas améliorée, tant s'en faut, mes dispositions ne sont plus les mêmes. A la sympathie sincère et immédiate que j'avais ressentie près de lui s'est substitué un étrange éloignement, je ne pense plus à lui qu'abstraitement. Or, il va bien falloir que je retourne le voir puisque je lui ai promis. Mais cette visite

m'apparaît maintenant comme une simple corvée. Et je m'interroge : en faisant cette promesse, je prenais, semble-t-il, pour accordé, je sous-entendais ne serait-ce qu'envers moi-même que ma disposition intérieure resterait la même. Mais c'était là bien mal me connaître, de quel droit tirais-je cette sorte de traite sur l'avenir ? Ou bien faut-il penser que, en prenant cet engagement, je me disais : même si je n'éprouve plus dans quelques jours l'émotion qui me dicte en ce moment cette promesse, je ferai *comme si* je l'éprouvais. Car, après tout je n'ai pas à faire pâtir ce malheureux des fluctuations pour moi-même imprévisibles de ma façon de sentir. Mais dans ce cas, est-ce que je ne me condamnais pas à jouer la comédie, à faire semblant par la suite d'éprouver ce que je n'éprouverais plus ? On retrouve ici, je le fais observer en passant, le thème des intermittences du cœur, si magistralement développé par Proust.

Cet exemple est relativement futile. On pourra d'ailleurs me rassurer en faisant remarquer que même si je pars de chez moi à contre-cœur et avec le sentiment d'accomplir une corvée, il y a tout lieu de penser que lorsque je me retrouverai en présence du malade, je serai repris par mon sentiment initial de compassion.

Mais comment ne pas voir que ces données se retrouvent identiques dans un cas infiniment plus grave comme celui d'une promesse de mariage ?

Dans un moment d'exaltation et sans doute sous l'influence d'une foule de données qui ne s'objectivent pas et qui sont liées peut-être à l'heure, à l'ambiance, au paysage, etc., un jeune homme a demandé brusquement la main d'une jeune fille que jusqu'alors il n'avait peut-être pas eu l'idée d'épouser. Sa demande a été acceptée : le voici lié, l'engagement est pris. Ce qu'il importe de remarquer,

c'est que dans un cas semblable les conditions obscures, inspécifiables qui ont préludé à la demande et par suite à l'engagement, ne sont aucunement prises en considération, il est encore moins question qu'elles puissent être mentionnées vis-à-vis de l'autre. Il est encore moins question par conséquent de faire dépendre la validité de l'engagement de la persistance de ces conditions. Tout se passe donc comme si ces conditions n'importaient en aucune manière. Il n'y a d'ailleurs pas là à proprement parler jugement, car il faudrait pour cela que ces conditions fussent spécifiées et comme inventoriées, ce qui est à peine concevable. Ce qui se produit en réalité, c'est une décision : je traiterai ces conditions quelles qu'elles soient comme négligeables. Il est d'ailleurs très probable que dans la grande majorité des cas, ce décret lui-même n'est pas conscient : disons plutôt que tout se passe comme si ce décret était pris. De toute façon, il ira de soi qu'on n'ira pas déclarer à l'autre qu'on a pris cette décision. Il me paraît presque certain que dans une situation de ce genre cette sorte d'analyse à laquelle un tiers non prévenu jugerait opportun de procéder n'aura pas lieu ou seulement plus tard et trop tard. Tout semble plutôt se passer comme si l'exaltation dont j'ai parlé s'affirmait elle-même comme un absolu indécomposable et assurée de sa pérennité.

Il me paraît superflu de répéter à propos de cet exemple tout ce qui a été dit au sujet du précédent. Mais il est trop clair que le problème posé est infiniment plus grave et d'ailleurs considérablement compliqué par le fait qu'un engagement a été pris de part et d'autre, ce qui n'était nullement le cas pour la visite promise au malade.

Mais comment ne serait-on pas tenté d'inférer de tout cela qu'un engagement inconditionnel, c'est-à-dire impli-

quant le refus plus ou moins explicite de faire entrer en ligne de compte des conditions qui obscurément mais sûrement y ont contribué, qu'un engagement inconditionnel, dis-je, est un acte essentiellement malhonnête, ou encore qu'il relève d'une sorte de romantisme qui méconnaît activement les données structurales de l'expérience.

Dans cette ligne de pensée qui est bien entendu celle du jugement critique ou, si l'on veut, de l'entendement on serait facilement amené à soutenir que seuls des engagements à durée limitée sont conformes aux exigences d'une pensée soucieuse de probité, ces engagements pouvant d'ailleurs être renouvelés, mais seulement d'un commun accord. Certes, même dans de tels engagements des conditions non spécifiées interviennent sans doute de façon positive, mais le mal n'est pas grand puisque des possibilités d'échappement tout à fait comparables à des soupapes de sûreté ont été ménagées au départ. On peut admettre bien entendu que ce n'est là cependant qu'une cote mal taillée, mais c'est sûrement un moindre mal, car supprimer tout engagement quel qu'il soit, c'est installer l'anarchie pure et simple dans les relations humaines.

Il semble bien, cependant, que quelque chose en nous proteste de façon au moins inarticulée contre cette élimination radicale de l'engagement inconditionnel. Faudra-t-il dire qu'il s'agit là d'une simple survivance, et que c'est justement le caractère sacral qui s'attachait à un tel engagement que nous avons à considérer comme irrévocablement périmé.

Mais ici nous rencontrons un type d'affirmation qui devient de plus en plus courant de notre temps et qu'il importe de soumettre à un examen rigoureux. Il consiste à décréter que pour un homme d'aujourd'hui, telle façon d'être ou de croire n'est plus possible. Il n'est bien entendu pas exclu que même certains théologiens soient contaminés par cet étrange historicisme : je songe en particulier au rationalisme qui sous-tend, me semble-t-il, la pensée d'un Tillich.

Certes, ceux qui s'expriment ainsi, ne manquent pas de constater qu'il existe en fait et peut-être même en grand nombre, des hommes qui ne paraissent pas soupçonner cette incompatibilité entre leur croyance et les conditions, pourrait-on dire normatives auxquelles l'homme d'aujourd'hui doit faire droit. Mais on en sera quitte pour traiter de fossile cette mentalité anachronique. Comme s'il s'agissait d'individus appartenant sans le savoir à des couches historiques depuis longtemps recouvertes par les sédimentations les plus récentes.

Mais, dirai-je pour mon compte, ne manquons pas de dénoncer dès à présent l'illusion qui s'attache à ce type d'affirmation. Il faudrait en réalité repérer avec le plus grand soin les domaines où le mot périmé peut être légitimement employé. C'est le cas dans le domaine scientifique pour autant que certaines théories ou hypothèses semblent bien avoir été définitivement réfutées et dépassées. Je dis semble, parce qu'il peut se faire que telle idée que l'on croyait absolument et pour toujours abandonnée reparaisse sous une forme renouvelée. On peut néanmoins, malgré cette réserve, poser en principe que dans les sciences positives et plus encore sans doute dans les techniques, nous sommes en présence d'une véritable irréversibilité.

On sera tenté d'en dire autant, bien qu'en un sens très différent pour les coutumes, les mœurs et les institutions. Encore faudrait-il, si l'on tient compte de l'histoire, introduire ici bien des nuances, des bouleversements révolutionnaires peuvent toujours se produire qui viennent

démentir pour un temps indéterminé des affirmations du type : *il n'est plus possible aujourd'hui.* Il suffit à titre d'exemple d'évoquer ce qui s'est passé dans certaines démocraties populaires, telles que la Tchécoslovaquie.

Mais ce qui doit être réservé absolument, et nous aurons à voir de plus en plus clairement pourquoi, c'est le domaine où la liberté s'exerce souverainement, et ce domaine est aussi celui de l'amour et, ajouterai-je, de la foi. Seulement ce qui vient ici tout brouiller, c'est l'usage dévalué qui est journellement de mots tels que ceux-là. Et il faut noter ici comme un paradoxe angoissant que c'est justement sur les mots qui désignent les réalités les plus hautes que cette dévaluation, je dirai même cette dégradation, s'est le plus couramment exercée.

Ce qui ressort de ces remarques, c'est qu'il y a lieu de considérer avec la plus grande méfiance la présomption avec laquelle on ose affirmer, par exemple, la disparition du sacré.

Il convient d'ailleurs d'introduire ici une distinction essentielle : nous voyons certes clairement comment, dans le monde qui nous entoure, le processus de désacralisation s'accomplit et s'accélère, et nous n'avons aucune peine à imaginer que puisse ici ou là s'instaurer un état de chose tel que le sens même du mot sacré ne serait plus compris par personne. Mais ceci ne veut aucunement dire que, devant la seule instance que nous ayons à reconnaître en-deçà de la Révélation et de ce qui en procède, c'est-à-dire celle de la pensée réfléchie, cette oblitération *de facto* corresponde à une réfutation *de jure*. Tout permet d'ailleurs de penser que cette désacralisation radicale ne pourrait s'opérer sans que fût porté atteinte à des exigences peut-être informulables, qui semblent bien inscrites au cœur même de l'être humain.

J'aurai du reste à revenir sur ce problème qui, nous le verrons, se pose dans le monde actuel avec une acuité croissante. Mais il était impossible de ne pas l'évoquer dès le moment où intervenait l'idée d'engagement inconditionnel.

Ce qu'il faut d'ailleurs mettre en lumière, c'est le fait que l'amour, au sens le plus plein et le plus concret du mot, l'amour d'un être pour un autre être, semble prendre son point d'appui sur l'inconditionnel : je continuerai à t'aimer quoi qu'il arrive. Nous sommes donc ici aux antipodes de l'engagement à terme qui semble toujours se référer à l'immutabilité au moins relative pour un temps donné de conditions spécifiables, sinon en droit du moins en fait. On pourrait dire encore que l'amour, bien loin d'impliquer seulement l'acceptation du risque, l'exige d'une certaine manière, c'est comme s'il appelait une mise à l'épreuve d'où il est sûr de sortir vainqueur.

Quand je me reporte à ces notes de 1932 qui figurent dans *Etre et Avoir* et à la Méditation de 1933 dont elles sont la préparation, j'observe que ce n'est pas tellement sur le risque que je mettais alors l'accent. Ma préoccupation fondamentale s'exprime plutôt dans cette simple indication qui sera le point de départ de la prochaine leçon : nécessité de restituer à l'expérience humaine son poids ontologique. On ne se tromperait guère, me semble-t-il, en disant que dans ces quelques mots dont il conviendra d'élucider le sens, se formulait le programme de toutes nos recherches ultérieures.

Cinquième Leçon

MYSTÈRE ONTOLOGIQUE

Je ne saurais me dissimuler le caractère déconcertant qu'a pu présenter pour certains la fin de la précédente leçon, ne serait-ce que par la façon encore beaucoup trop peu distincte dont des recherches portant sur les relations humaines et sur leur valorisation possible s'y trouvaient mêlées à des investigations proprement métaphysiques. La formule-programme sur laquelle j'ai terminé me contraint, du fait même de son obscurité, à une explicitation indispensable : nécessité de restituer son poids ontologique à l'expérience humaine.

Je voudrais d'abord faire remarquer qu'une telle formule répond à une aperception d'un caractère très particulier. Je dis aperception et non intuition, car c'est là un terme qui a été pris par les philosophes surtout à notre époque en des sens trop divers et parfois trop mal définis pour qu'on puisse y recourir sans équivoque. A vrai dire, c'est le mot grec συνειδησις qui me semble le plus adéquat. Comme le montre l'étymologie, il s'agit d'*une vision qui rassemble* et qui, justement parce qu'elle rassemble, anticipe sur un développement antérieur. Mais il m'apparaît en même temps que cette *suneidèsis* doit donner lieu

ultérieurement à un travail de pensée qui consiste d'abord à en mettre le sens ou la valeur en question. Si je considère de façon objective les mots poids ontologique de l'expérience humaine, je peux avoir l'impression qu'ils ne présentent pas de signification manifeste et je peux concevoir qu'ils apparaissent à certains comme littéralement vides de sens.

Sans me reporter encore aux textes qui dans *Etre et Avoir* font suite à cette notation, je remarquerai que pour éclairer cette formule, il convient certainement d'abord de se référer au fait qu'une parole peut ou non avoir du poids, mais il est évident qu'il s'agit là d'une qualité qui peut être appréciée, mais non pas mesurée, car elle est à la lettre inquantifiable. Précisons davantage et admettons que cette parole soit un avis formulé dans des conditions déterminées, et peut-être susceptibles d'orienter ma conduite. Dire que l'avis a du poids, signifie vraisemblablement qu'il a été mûrement réfléchi et s'oppose par exemple à un avis qui serait donné à la légère et comme impulsivement. Celui-ci ne présente aucune garantie d'aucune sorte. Mais entre poids et garantie, il existe une connexion certaine. Si cet avis a pour moi du poids, c'est qu'il m'est donné par quelqu'un en qui j'ai des raisons précises d'avoir confiance. On pourrait dire encore que le poids n'est pas séparable d'une certaine consistance, je dirai même d'une certaine épaisseur, qui correspond à la richesse de motivation, celle-ci faisant complètement défaut chez celui qui parle « à tort et à travers ».

Ces remarques élémentaires ont du moins l'avantage de préparer une mise au point nécessaire et assez comparable à celle d'un instrument optique.

Mais que veut dire ici poids ontologique ? Dans une autre note qui date à peu près de la même époque, il

était question d'enjeu ontologique. Observons d'abord que je ne tenais pas compte de la distinction formulée par exemple par Heidegger entre ontique et ontologique. Poids ontologique veut dire poids d'être ou poids quant à l'être. Mais il faut ajouter aussitôt que tout cela est absolument incompréhensible si on vise par le mot être quoi que ce soit qui puisse être assimilé à une chose. Remarquons en passant que la langue anglaise ne permet pas le recours à la distinction entre le *sein* et le *seyeindess* qui au contraire se laisse au moins traduire en français... Mais il me paraît indispensable de souligner que l'être qui est visé dans des expressions telles que poids ou enjeu ontologique doit être entendu comme verbe et non comme substantif. Et quand je me réfère à tous ces textes de 1932, je suis tenté de penser que je ne me suis pas sur ce point montré toujours assez explicite, par exemple quand dans la méditation de 1933, dont toutes ces notes marquaient des approches, je disais que l'être est ce qui résiste ou ce qui résisterait à une analyse exhaustive portant sur les données de l'expérience. Le danger que présente une telle formule c'est qu'elle semble interpréter l'être comme résiduel. La difficulté dans tout ceci tient au fait sur lequel Bergson a eu le mérite inestimable d'insister sans relâche et qui consiste en ce que le langage humain semble bien être modelé sur les choses. On se rapprocherait déjà un peu de la vérité en disant que l'irréductibilité affirmée dans la formule appartient à un mode d'expérience sur lequel l'analyse critique n'a pas et ne peut pas avoir de prise à moins de lui substituer quelque chose qui n'est pas lui. Néanmoins, cette formule ne peut pas encore satisfaire. Assimiler l'être à un mode d'expérience, c'est tomber dans les pièges de la psychologie et du psychologisme. Il ne serait pas faux de dire dans une

perspective assez analogue à celle de Fénelon que, nous, êtres humains, nous sommes dans une sorte d'entre-deux, de *métaxu,* entre l'être et le non-être ou encore que nous sommes *appelés à être,* que nous *avons à être.* Ce qui intervient ici de façon voilée, c'est la plénitude à laquelle nous aspirons ; mais ici encore le langage est trompeur. Il pourrait en effet donner à penser que l'être est un idéal. Or, justement entre l'être et l'idéal l'opposition est radicale. Et on peut naturellement se reporter à ce qui avait été dit dans la leçon antérieure sur la « Participation ». Mais comme je l'avais déjà laissé entendre, ce terme de participation dont un penseur comme Louis Lavelle a fait un usage systématique, est lui-même tout à fait sujet à caution dans la mesure où il semble bien impliquer une distinction entre les parties et le tout. Mais la plénitude dont il a été question ne peut justement en aucune façon être identifiée à une totalité susceptible d'être divisée ou fragmentée.

On pourrait en revanche, pour faciliter autant que possible l'acheminement de la pensée en direction de l'être se référer à une totalité concrète comme celle d'un orchestre exécutant une œuvre polyphonique, chaque exécutant tient bien sa partie dans l'ensemble, mais il serait absurde d'assimiler celui-ci à une somme arithmétique d'éléments juxtaposés, ou plutôt cette représentation irait de pair avec la méconnaissance absolue de ce qu'est un ensemble musical. Mais on peut très bien imaginer le processus au cours duquel l'instrumentiste qui au début n'avait conscience que de la partie qui lui a été confiée — ne serait-ce que parce qu'il a eu d'abord à la travailler séparément — accède peu à peu à la prise de conscience de l'ensemble. Et il est probable que par là même son interprétation de sa propre partie à lui se transformera. Il est manifeste

que ce tout concret qu'est l'exécution de l'œuvre polyphonique ne peut pas être assimillé à un idéal. Dans la perspective du compositeur, chaque partie n'a pu être conçue qu'en fonction du tout. Le tout précède les parties, comme c'est d'ailleurs le cas, on le sait depuis longtemps, pour un organisme vivant.

Nous avons là une comparaison qui est éclairante au moins jusqu'à un certain point. Mais à vrai dire rien ne nous permet d'affirmer que l'expérience de chacun de nous puisse être assimilée à une partie dans une symphonie. La symphonie suppose d'abord le compositeur qui l'a pensée et aussi le chef d'orchestre en qui ou par qui cette pensée du compositeur s'actualise. Or ce serait, il me semble, retomber dans un dogmatisme pré-critique que d'affirmer que de l'expérience lacunaire et ne se suffisant pas à elle-même qui est la mienne, je suis tenu de remonter à l'existence d'une pensée omni-compréhensive (*all — including*) qui la commande. Il ne serait d'ailleurs guère moins arbitraire de nier à priori l'existence d'une telle pensée. En d'autres termes, je n'ai cessé de m'inscrire en faux depuis que j'ai commencé à penser par moi-même, aussi bien contre un idéalisme absolu considéré de préférence dans les expressions qu'il a revêtues chez les néo-hégéliens anglo-saxons que contre les philosophies qui en ont pris dogmatiquement le contre-pied — je pense par exemple à certains pluralistes du début du siècle.

Mais ce que nous avons à reconnaître en-deçà de toute adhésion à telles doctrines, c'est qu'une expérience humaine quelle qu'elle soit se prête à une transformation interne jusqu'à un certain point comparable à celle que j'ai évoquée à propos de l'instrumentiste ; et ce qui est peut-être le plus important, c'est que chacun de nous peut rencontrer aujourd'hui même un autre être humain qui lui appa-

raîtra comme étant bien plus avancé que lui sur ce chemin dont lui-même ne discerne peut-être que l'entrée, comme il arrive quand on cherche sa voie dans le brouillard. Une fois de plus, adoptons ici la forme personnelle : cet autre se présente à moi comme un témoin, il atteste par sa présence cet être auquel je cherche de façon tâtonnante à m'éveiller et à éveiller du même coup quiconque est en prise sur moi. Mais qu'est-ce donc qui est attesté de la sorte ? Ce qui se découvre à moi, c'est que cet autre est porteur en lui-même d'une certaine vie et qu'il l'irradie comme une lumière. Et à partir du moment où j'ai bénéficié de cette attestation, il se peut bien que j'aspire à devenir par rapport à cet autre un co-témoin. Les caractères de cette vie considérée dans son dynamisme ascensionnel apparaîtront plus clairement par la suite, mais ce que l'on peut déjà dire pour sortir d'une indétermination comparable à un air raréfiié dans lequel la pensée ne peut pas vivre, c'est que cette vie n'est pas séparable de l'amour.

Si maintenant nous nous retournons vers la formule initiale dont il s'agissait d'élucider la signification, nous pourrons peut-être dire, bien que ce ne soit encore là qu'une approximation provisoire, que ce que j'ai appelé le poids ontologique de l'expérience humaine, c'est la charge d'amour dont elle est susceptible.

Mais ici encore, il faut prendre bien garde de ne pas succomber à la tentation du psychologique. Et il est indispensable de faire intervenir ici la distinction qui à cette même époque (hiver 1932) s'est brusquement imposée à moi : celle du problème et du mystère. Elle aussi m'a été donnée dans une aperception soudaine, une « sunéidésis » sans que je puisse parfaitement reconstituer le processus de pensée qui m'y a conduit. C'est au cours

d'une promenade dans Paris qu'elle a soudain jailli. Il est malheureusement certain que depuis lors elle a été très fâcheusement popularisée par des ouvrages de vulgarisation et qu'elle est devenue une sorte de lieu commun philosophique, perdant par là le caractère originel et aventureux qu'elle avait présenté initialement. Je crois devoir citer ici les quelques lignes d'*Etre et Avoir* où cette sorte d'aperception est consignée.

22 octobre. — « Position du mystère ontologique, ses approches concrètes.

C'est ainsi que je compte intituler ma communication à la Société philosophique de Marseille. L'expression mystère de l'être, mystère ontologique par opposition à problème de l'être, à problème ontologique, m'est venue brusquement ces jours-ci, elle m'a illuminé.

La pensée métaphysique comme expression braquée sur un mystère. Mais il est de l'essence d'un mystère d'être reconnu. La réflexion métaphysique suppose cette reconnaissance qui n'est pas de son ressort.

Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose que l'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire, le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone, la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification. » (P. 144-145.)

J'arrête ici cette citation, non sans signaler que je fais allusion un peu plus loin au fait que Maritain a su reconnaître qu'il y a un mystère de la connaissance qui est d'ordre ontologique. Je précise que ceci est exposé dans *Les Réflexions sur l'Intelligence,* le seul ouvrage, me semble-t-il, du philosophe thomiste qui m'ait forte-

ment impressionné, et il se peut réellement que ce soit par là que j'ai été amené à la distinction fondamentale dont je traite ici. Comme dans d'autres cas — je pense surtout à la distinction de Schelling entre philosophie négative et philosophie positive — il se peut que le progrès d'une réflexion se soit effectué à la faveur d'un contre-sens et que j'aie mis sous les mots « mystère de la connaissance » quelque chose qui était en soi assez étranger à la pensée de Maritain. J'indique en passant que nous nous sommes vus de façon suivie pendant un hiver à Versailles, chez notre ami commun Charles Du Bos (était-ce en 1930-1931 ou en 1931-1932, je ne sais ?) il s'agissait pour Maritain de nous initier tous deux à certains aspects de la doctrine thomiste, mais en fait, ni Charles Du Bos, ni moi-même, nous ne fûmes en aucune manière convertis à ce type de pensée.

A la vérité, je ne suis pas sûr que le terme de mystère (auquel je ne trouve d'ailleurs pas d'équivalent qui me satisfasse) n'ait pas contribué à entretenir ici une assez fâcheuse confusion. Car le mot n'est guère séparable — tout au moins si on le prend en dehors de son acception théologique — de certaines associations d'idées dont il faudrait pourtant se dégager complètement. Quand un auteur de romans policiers intitule par exemple son ouvrage *Le Mystère de la Chambre jaune,* il nous annonce implicitement qu'il procédera pour nous à l'élucidation d'une certaine affaire qui se présente d'abord comme obscure et embrouillée. L'habileté consistera même à rendre, pour commencer, cette obscurité aussi impénétrable que possible. Le mystère subsiste pour nous tant que le mot de l'énigme ne nous a pas été révélé. Mais nous sommes certains à priori lorsque nous commençons à lire le roman, à la fois que la solution existe et qu'elle nous

sera communiquée à la fin. C'est comme la condition structurale de ce genre de littérature.

Mais il saute aux yeux que lorsqu'on parle par exemple de mystère de l'être, ce qui est ici visé est d'un tout autre ordre. Si on s'en tenait à la perspective d'un certain agnosticisme qui fut très répandu au XIX^e^ siècle, mais qui paraît aujourd'hui quelque peu désuet, on serait tenté de parler de problème insoluble, c'est-à-dire ne comportant pas de solution. Mais il me semble qu'aujourd'hui les philosophes admettraient peut-être assez volontiers qu'en fin de compte, un problème qui ne comporte pas de solution est sans doute un problème mal posé ; (J'admets d'ailleurs qu'on pourrait discuter sur ce point), mais ce qui est certain, c'est que le mot mystère est pris dans *Etre et Avoir,* et dans tous les écrits qui suivront en un sens absolument différent. Il s'applique à ce qui ne peut pas être problématisé, à ce qui répugne à la problématisation. Et sans doute rejoignons-nous ici ce que dans le *Journal métaphysique,* quelque dix ans plus tôt, j'avais appelé immédiat non médiatisable (par opposition à l'immédiat commun ou quotidien qui au contraire donne lieu à des médiations en nombre indéfini). Mais ce qu'il faut surtout marquer, c'est que le mystérieux ici évoqué doit être cherché bien plutôt du côté de la lumière que du côté de l'obscurité. Tout ce qui est obscur, en effet est pour l'esprit au départ d'une certaine élucidation, et inversement, il n'y a d'élucidation possible que par rapport à un donné relativement obscur. Les opérations si variées et si complexes qu'étudie l'épistémologie se présentent à l'esprit qui les prend pour objets de réflexion, comme des manipulations idéales s'exerçant sur un donné, celui-ci étant d'ailleurs lui-même le produit d'élaborations antérieures.

Mais la réflexion montre que notre expérience n'est nullement réductible à un tel schéma, et qu'elle est très loin de se prêter à une problématisation illimitée. On pourrait dire encore que toute problématisation s'effectue sur la base de ce qui est en soi n'est pas problématisable. J'ai souvent mis l'accent sur les limitations que comporte toute représentation optique de la connaissance. Dans un article remarquable qu'il a consacré à ma démarche dans la Revue *Commonweal* [1], M. Seymour Cain observe très justement que je ne suis pas un spectateur qui cherche un monde de structures susceptibles d'être clairement et distinctement vues, mais plutôt quelqu'un qui écoute des voix et des appels formant la symphonie de l'être qui est pour moi en dernière analyse une unité supra-rationnelle au-delà des images, des mots et des concepts. Rien n'est plus exact. Sans même faire intervenir le rôle primordial qu'a joué pour moi la musique, il faut se rappeler que ma pensée s'est constituée avant tout à partir de l'affectivité, de la réflexion sur celle-ci et sur ses implications. Au surplus, tout ce qui a été dit précédemment et surtout dans la troisième leçon, sur l'impossibilité de s'en tenir à une interprétation dualiste des rapports de l'âme et du corps, doit être ici rappelé globalement.

Peut-être pour débrouiller cet écheveau de pensées, qui ne peuvent guère être appréhendées que toutes ensemble, le mieux est-il de concentrer ici son attention sur ce que j'appelle de deux mots bien simples mais qui recouvrent un infini, *ma vie* et avant tout la situation fondamentale que celle-ci suppose. Je remarquerai ici en passant que la lecture du Système de Philosophie de Jaspers que je fis à l'époque pour moi décisive à laquelle je me réfère, dans

[1] Décembre 1960.

cette leçon, contribua puissamment à mettre en lumière pour moi l'importance centrale de cette idée de situation qui m'avait cependant déjà retenu une dizaine d'années plus tôt.

Le propre de cette situation fondamentale qui est mienne ou qui me fait moi, est de n'être que très partiellement explorable. Je constate d'ailleurs aujourd'hui que plus je m'approche du terme de ma vie, plus je me soucie de ceux qui m'ont précédé, des conditions qui ont présidé à ma venue au monde — et cela, alors que je n'ai plus aucune chance de ce côté de la mort d'obtenir les éclaircissements qui me paraîtraient indispensables, mais je note en même temps qu'à l'époque déjà lointaine où vivaient encore ceux qui auraient pu m'éclairer, il ne me serait pas venu à l'idée de les interroger, une pudeur invincible m'aurait retenu ; et d'ailleurs, ce qu'aujourd'hui je voudrais tant savoir à leur propos n'était peut-être pas de nature à être dit, à être révélé mais n'était sans doute appréhendé que très confusément par ceux-là mêmes dont je cherche aujourd'hui vainement à scruter la pensée, ou plus exactement l'existence. Il y a là un paradoxe sur lequel il me semble qu'on n'a guère insisté et qui me paraît lié à ce qu'il y a de plus tragique dans notre condition, à ce « trop tard » à ce « *too late* » qui ne cesse de résonner à nos oreilles lorsque nous entrons dans la dernière phase de notre existence. C'est seulement alors que nous nous sentons, si j'ose dire, de plain-pied avec ceux qui nous ont précédés et que nous éprouvons pour eux comme une piété *fraternelle*. C'est seulement à présent que nous pourrions les comprendre — et le plus cuisant regret nous consume à la pensée de l'incompréhension qui fut la nôtre lorsqu'ils étaient encore avec nous, des erreurs qui nous sont imputables et de la peine dont

sans doute elles furent cause. C'est d'ailleurs dans cette ligne de pensée qu'un de mes personnages, un de ceux sans doute que je sens les plus proches de moi, s'exprime ainsi à la fin de *L'Emissaire.*

« Il y a une chose que j'ai découverte après la mort de mes parents, c'est que ce que nous appelons survivre, en vérité c'est *sous-vivre,* et ceux que nous n'avons pas cessé d'aimer avec le meilleur de nous-mêmes, voici qu'ils deviennent comme une voûte palpitante, invisible, mais pressentie et même effleurée sous laquelle nous avançons toujours plus courbés, plus arrachés à nous-mêmes, vers l'instant où tout sera englouti dans l'amour. » (P. 109.)

Peut-être aurai-je à revenir ultérieurement sur ces paroles d'Antoine Sorgue qui me semblent cerner aussi étroitement que possible l'espèce d'assurance fondamentale autour de laquelle ont convergé toutes mes pensées d'homme mûr. Chronologiquement ce texte est très postérieur à ceux dont je cherche à dégager la signification concrète puisqu'il date de 1948. Mais il se relie directement aux réflexions sur le mystère familial développées par moi pendant la seconde guerre et celles-ci d'autre part illustrent concrètement les affirmations prospectives de 1932 sur le mystère ontologique. C'est d'ailleurs aux réflexions sur le mystère familial recueillies par la suite dans *Homo Viator,* que j'emprunte la longue citation que voici et qui me paraît de nature à rendre plus accessibles les pensées par elles-mêmes difficiles autour desquelles gravite toute cette leçon.

« Il me faut bien reconnaître que derrière cette zone éclairée et si réduite que j'appelle ma famille s'étendent à l'infini des ramifications qu'en droit *de jure* tout au moins je peux suivre inlassablement ; en *droit* seulement : car en fait très rapidement une obscurité impénétrable enveloppe

cet « *amont* » de moi-même et m'interdit de l'explorer. C'en est assez cependant pour que, suivant ce fil ombilical de mes antécédents temporels, je voie se former devant moi et pourtant en arrière de ma vie un réseau indéfini qui, à la limite, serait peut-être coextensif au genre humain lui-même ; ma famille, ou plutôt ma lignée, c'est la succession des modalités historiques selon lesquelles le génie humain s'est individualisé jusqu'à devenir l'être singulier que je suis. Tout ce qu'il m'est possible de reconnaître dans cette croissante et grandiose indétermination, c'est que tous ces inconnus qui s'étagent entre moi et les impensables origines, quelles qu'elles puissent être, ne sont pas de simples causes dont je serais l'effet ou le produit ; ces termes de cause et d'effet n'offrent sans doute ici aucun sens ; entre mes ascendants et moi, il doit exister une relation infiniment plus obscure et plus intime, j'ai part à eux comme ils ont part à moi — dans l'invisible ; ils me sont, je leur suis — consubstantiels.

« Par cet ensemble inextricable de rapports et de pressentiments se définit le mystère familial où je suis engagé par le fait même que je suis : à l'articulation d'une structure dont je ne discerne que les premiers linéaments, d'un sentiment qui module entre l'intime et le métaphysique — et du serment consenti ou refusé par lequel je suis appelé à faire mien le vœu diffus qui est comme le centre de fomentation magique de mon existence personnelle. Tel est mon site, à moi créature jetée en ce tumulte, telle est mon insertion en ce monde impénétrable. » (P. 93.)

Mais, dira-t-on sans doute, n'insistez-vous pas ici sur l'obscurité impénétrable de tout ce qui précède et environne notre être au monde ? Et pourtant vous avez dit que le mystère devait être cherché plutôt du côté de la lumière. N'y a-t-il pas là une contradiction ? C'est ici assurément le

lieu de dissiper une grave équivoque. Il est certain que la lumière à laquelle je me réfère n'a rien à voir avec la clarté qui distingue certaines idées simples, par exemple dans la perspective cartésienne. Il s'agit bien plutôt ici d'une source éclairante et qui, justement parce qu'elle est éclairante, ne peut pas devenir idée ou plus exactement *idéat*. J'emploie ici le mot *source* au sens où on peut parler de source d'inspiration. Mais tout ceci est proprement inintelligible si on ne fait intervenir l'acte fondamental que dans la méditation de 1933, je désignais sous le nom de recueillement. Je remarquais alors que le recueillement, qui me paraît avoir fort peu retenu l'attention du philosophe, est l'acte par lequel je me ressaisis comme unité, mais ce ressaisissement ou cette reprise affecte l'aspect d'une détente ou d'un abandon. Au sein du recueillement, disais-je, je prends position en face de ma vie, je m'en retire en quelque manière, mais non point comme le sujet pur de la connaissance, dans cette retraite, j'emporte avec moi ce que je suis et ce que peut-être ma vie n'est pas... Le recueillement est peut-être ce qu'il y a de moins spectaculaire dans l'âme, il ne consiste pas à regarder quelque chose, il est une reprise, une réflexion intérieure, et ajouterais-je, on peut se demander s'il n'est pas le principe d'unité effective et irreprésentable sur lequel repose la possibilité même du souvenir. » Mais reprenant ce que je disais plus haut sur la source d'éclairement, je dirai qu'il consiste à se retremper en quelque sorte en-deçà de toute parole et par conséquent de toute conceptualisation dans cette source originelle. Mais n'est-il pas évident non seulement que cet acte ne peut aucunement donner matière à problème, donner prise à l'activité problématisante, mais qu'il correspond à une démarche de l'esprit précisément inverse, justement dans la mesure

où il est détente et abandon. C'est, dirai-je encore aujourd'hui, uniquement à condition de garder constamment présente à l'esprit l'opposition de ces deux démarches qu'on peut vraiment conférer un sens à la distinction entre problème et mystère. Le recueillement, faudrait-il encore ajouter, et tout ce qui procède de lui, est méta-technique, et implique un dépouillement qui est aux antipodes de tout savoir-faire.

C'est en vérité l'acte par lequel on abandonne en quelque sorte tous les pouvoirs qu'on possède et comme si cet abandon suscitait une certaine réponse, mais qui n'est pas susceptible d'être escomptée au sens où l'on escompte le résultat d'une expérience. Il convient de reconnaître ici qu'il y a deux types d'attente bien différents l'un de l'autre, dont l'un est commandé par l'existence de relations objectives entre des phénomènes, et dont l'autre relève beaucoup plutôt de la confiance qu'on peut placer dans un être ou dans la réalité en tant que celle-ci est assimilable à un être. Mais ce qui intervient dans ce second cas, c'est à proprement parler la liberté.

Malebranche disait déjà que la liberté est un mystère, et j'estime pouvoir reprendre cette formule à mon compte dans un sens qui n'est d'ailleurs certainement pas exactement celui que le métaphysicien du XVII^e^ siècle donnait à ce mot. Ce que nous avons à reconnaître, c'est qu'il est vain de vouloir situer (ou localiser) de quelque façon que ce soit, la liberté parmi les phénomènes auxquels s'attache la science, et par exemple d'espérer la fonder sur la relative indétermination dont traitent certains physiciens contemporains. La seule voie d'accès à la liberté est la réflexion du sujet sur lui-même. Cette réflexion me permet de découvrir non pas à proprement parler que je suis libre ou que la liberté est un attribut dont je serais investi,

mais bien plutôt que *j'ai à être libre,* bref que ma liberté est à conquérir. Ne manquons d'ailleurs pas de relever l'intime parenté entre les deux formules que j'ai énoncées successivement : je ne suis pas, *j'ai à être,* je ne suis pas libre, *j'ai à être libre.*

Si maintenant, nous tentons de rassembler, comme cela me paraît indispensable, certaines des indications qui ont été présentées jusqu'ici en ordre dispersé, nous sommes amenés à dire en conformité avec une expérience irrécusable et qui est celle de tous les spirituels, que le recueillement comme reprise de contact avec la source, dégage une lumière qui ne peut en aucune façon être confondue avec la clarté dérivée qui procède de ce que nous pouvons appeler l'entendement. Il résulte d'autre part de tout ce qui a été dit précédemment qu'il serait sans doute imprudent d'identifier avec l'être cette source elle-même ou la lumière qu'elle irradie. Mais en revanche, ce qui paraît conforme aux données de cette expérience non technicisable, c'est de reconnaître que le recueillement nous dispense certaines ressources pour le voyage intérieur que nous avons à effectuer en direction de ce que j'ai appelé la plénitude ou la vie parfaite. S'il en est ainsi, c'est sans aucun doute parce que le recueillement nous garantit ou nous protège contre les distractions de tous ordres qui tendent à nous rendre étranger à nous-même et nous détourne de l'unité qui est à la fois derrière nous et devant nous.

Ceci constitue cependant un schème beaucoup trop simple et qui ne saurait rendre compte de la réalité que je m'efforce ici d'explorer. Il y a d'abord une question qui se pose inévitablement à l'esprit. Quelle relation entretient ce que j'ai appelé la source avec cet *amont* de moi-même, dont dans *Homo Viator,* j'ai dénoncé le caractère inexplorable. La réponse à cette question sur laquelle je me reproche de ne m'être pas assez expliqué suffisamment par le passé, est très difficile à formuler. Certes, nous devons admettre qu'il nous serait théoriquement possible de dresser notre arbre généalogique et que seuls des obstacles contigents nous empêchent de le faire. Mais, il faut bien voir que même si nous pouvions procéder à ce repérage, une telle opération serait dépourvue de toute portée. C'est ici qu'une remarque présentée plus haut qui a pu apparaître comme une simple digression prend tout son sens, même lorsque je me borne à évoquer ceux de mes ascendants que j'ai connus ou dont j'ai entendu parler, le rapport qui me lie à eux me paraît insaisissable. D'une part, ils ne m'ont pas connu tel que je suis, ou tel que j'avais à être, et d'autre part, en vertu d'une sorte d'inexorable fatalité, je les ai certainement moi-même dans une très large mesure méconnus. Parvenu à un stade avancé de la vie, je constate avec une affliction teinte de remords que dans l'existence telle que nous l'avons vécue, nous sommes restés mutuellement dans une in-connaissance (*un-knowledge*) presque radicale. Mais, dirai-je dès à présent pour y revenir beaucoup plus tard, l'espérance sans laquelle il n'est pas de vie digne de ce nom postule que cette frustration de part et d'autre n'est pas définitive et que nous aurons à nous retrouver et comme à nous rassembler dans le *plérôme* qui est l'être et, dans la ligne de notre destinée, nous avons à dire à la fois qu'il n'est pas encore et qu'il est de toute éternité. Mais j'oserai dire que ce retour à la source qu'est le recueillement est comme une très humble anticipation de cet avènement irreprésentable vers lequel nous nous dirigeons en tâtonnant dans une obscurité presque complète.

Mais si j'ai pu parler de voyage intérieur, c'est que

nous avons à cheminer dans un monde qui est ce monde-ci et ce cheminement n'est pas pensable sans une foule de données qui s'objectivent au fur et à mesure et qui font lever les innombrables problèmes que nous avons à résoudre. C'est d'ailleurs sur les problèmes pratiques, au sens large de ce mot, que j'aurai principalement à insister dans la dernière partie de ces leçons. Mais ce qui ressort de tout ce que j'ai tenté de montrer de façon d'ailleurs sans doute trop discontinue et parfois comme haletante, c'est que nous sommes menacés de nous perdre parmi ces données et parmi ces problèmes, si par un mouvement inverse nous ne reprenons pas contact avec ce que l'on pourrait appeler notre milieu nourricier, sans d'ailleurs que nous ayons le droit, tant que nous procédons en philosophe, de substituer à ce terme très général les concepts plus précis dont dispose le théologien.

Ces pensées difficiles et auxquelles chacun de nous est tenu de faire prendre forme à partir de ce qu'il est et de ce qu'il a à vivre, il est trop clair que je n'ai jamais songé à les incarner telles quelles dans mon œuvre dramatique. En revanche, il est certain qu'elles l'imprègnent en quelque manière. Ceci est particulièrement sensible dans le *Monde Cassé* et ce n'est pas sans motif que cette pièce a été publiée en 1933 avec la Méditation à laquelle j'ai eu si souvent à faire allusion.

Ce que je suis en mesure de dire quant à l'origine de la pièce se réduit à peu de chose et ne se rapporte pas à sa signification la plus profonde. J'ai connu une jeune femme séduisante et adulée, mariée à un homme distingué mais terne, silencieux et auquel il semblait que personne ne fît attention. C'est sur le cas de cet homme que s'exerça d'abord ma réflexion. Que pouvait-il éprouver en voyant sa femme courtisée et admirée, par des hommes

qui le négligeaient, lui, complètement ? Ne pouvait-on pas supposer que cet homme souffrait beaucoup plus dans son amour-propre et dans son orgueil que dans son amour. Il était dès lors possible que la jeune femme découvrant l'espèce de blessure cachée du mari s'efforçât de lui venir en aide, de lui apporter une sorte de baume en lui faisant croire qu'elle-même était humiliée par un homme qui ne répondait pas à l'amour qu'elle avait pour lui.

Elle est ainsi amenée par charité, par une fausse charité, à inventer cette fable d'un amour dédaigné. Et elle constate avec une sorte d'horreur qu'effectivement, à partir du moment où il la croit humiliée, son mari se rapproche d'elle et lui témoigne une sorte de tendresse compatissante qui ne peut lui inspirer que du dégoût. La conséquence, c'est qu'elle le prend en aversion et que pour la première fois elle lui devient infidèle, cédant pour finir aux sollicitations d'un jeune homme qu'elle n'avait jamais pris au sérieux jusque-là.

Mais tout cela appartient à un monde qui semble avoir perdu son unité intérieure, son centre vivant, un monde cassé, où chacun n'est occupé que de soi. Seulement, ce monde n'est pas le seul. Si l'héroïne Christiane a épousé Laurent qui l'aimait mais qu'elle même n'aimait pas, c'est à la suite d'une cruelle déception. Elle-même en effet avait été éprise d'un ami d'enfance, Jacques, et au moment où elle allait lui déclarer son amour, il lui avait annoncé qu'il allait entrer dans les Ordres. Cette nouvelle l'a comme glacée. La vie a perdu pour elle toute signification et, n'en attendant plus rien, elle a pensé qu'elle pouvait aussi bien donner un peu de bonheur à ce Laurent qui l'aimait, en consentant à l'épouser. Mais les événements qui se sont déroulés par la suite lui semblent maintenant démontrer qu'en se mariant dans ces conditions elle a commis une

erreur coupable. Elle est maintenant désemparée, en vient à se demander si elle va quitter son mari pour vivre avec ce jeune amant qu'elle n'arrive pas à prendre au sérieux. Mais c'est à ce moment que l'autre monde, le monde non cassé, vient se rappeler à elle et cette nouvelle avait aggravé son trouble. Elle avait appris que ce Jacques, ce religieux, avec qui, elle persiste à le penser, elle aurait connu le vrai bonheur, est mort dans son couvent. Et voici que la sœur de ce moine, qu'elle a connue autrefois et pour qui elle n'éprouvait aucune sympathie particulière, vient lui révéler qu'elle a retrouvé les notes intimes que rédigeait le religieux dans sa cellule, et qu'il semble, à la suite d'un rêve, avoir compris très tardivement l'amour que Christiane avait éprouvé pour lui et en même temps le mal qu'il s'est trouvé lui faire en choisissant la vie monastique. Il s'est dès lors senti tragiquement responsable d'elle et il a prié pour qu'elle ne succombe pas à la tentation du suicide à laquelle avait justement cédé une amie à elle, une femme du monde cassé. Christiane est bouleversée par cette révélation, elle commence par se cabrer ; mais peu à peu, c'est comme si une lumière pénétrait son âme : ainsi dans l'invisible une communion existe qu'elle n'a jamais soupçonnée. Et du même coup, c'est-à-dire dans la mesure où elle découvre que d'une certaine façon mystérieuse, elle participe à cet autre monde qui a été celui de Jacques ; elle en vient à prendre position par rapport à sa vie et à la condamner. Mais en même temps, elle ne peut pas s'accommoder plus longtemps du mensonge dans lequel elle s'est enfermée par son infidélité. Elle se sent tenue de révéler la vérité à son mari et par là de renouveler ou de resserrer le lien sacré qui était sur le point de se rompre. Il chancelle sous le poids de cette révélation ; il commence même par se révolter et puis il

est comme gagné par l'esprit de vérité qui s'est emparé de Christiane et au moins pendant un court instant, comme il était arrivé à Roger et à Claire à la fin du *Quatuor,* ces deux êtres battent à l'unisson. C'est sur cette prise de conscience instantanée que l'œuvre se clôt et rien certes ne garantit que cet accord se perpétuera. Mais du moins ils auront au sommet de leur vie accédé à l'unité véritable, ils se seront libérés du monde cassé.

Toute cette fin a bien entendu été contestée. Certains critiques ont parlé de « deus ex machina » et d'artifice arbitraire. J'estime pourtant en principe que j'avais le droit de conclure ainsi parce que l'expérience nous montre de façon irrécusable — et sans doute bien plus fréquemment qu'on ne le croit — qu'à la suite d'une rencontre, une lumière peut s'éveiller dans une âme et que du même coup, celle-ci peut devenir éclairante. J'ai d'ailleurs rencontré un bénédictin hongrois qui, à propos de cette pièce, m'a dit qu'il avait connu un cas tout à fait analogue.

On pourra naturellement objecter que ce qui compte c'est la plausibilité. Et il faut reconnaître effectivement que dans la perspective du *Monde Cassé,* cette plausibilité fait défaut. Mais nous avons à répondre me semble-t-il, que justement dans le monde tel qu'il nous est actuellement donné cette cassure dont j'aurai encore à reparler ultérieurement n'est pas radicale et que le fait même de s'interroger sur l'être, de se mettre en présence du mystère de l'être, suffit à le montrer. La faute impardonnable serait d'introduire ici un procédé, d'utiliser en quelque sorte ce que l'on peut appeler le surnaturel comme un moyen (*device*) pour résoudre les tragiques problèmes qui se posent à l'homme d'aujourd'hui. Mais j'aurai à montrer par la suite, que ce dénouement du *Monde Cassé* présente dans

mon œuvre un caractère exceptionnel et que bien souvent au contraire l'accent final est mis sur l'interrogation. Celle-ci étant d'ailleurs liée à une ambiguïté dont le principe réside dans la structure même de notre être. Mais dans ce domaine aussi le danger est de se rendre prisonnier d'une formule. Mon effort persistant aura consisté peut-être avant tout à lutter contre cette tentation de la formule quelle qu'elle soit, cela au nom d'une expérience des hommes qui me semble devoir être affrontée dans toute sa complexité, avec les jeux incessants d'ombre et de lumière qui s'y déploient tout au long de notre existence.

SIXIÈME LEÇON

LE MOI ET L'AMBIGUITÉ

Au point où nous sommes parvenus, nous sommes tenus, me semble-t-il, de nous demander jusqu'à quel point nous nous sommes approchés du but que je me suis assigné au départ. En mettant l'accent, comme je l'ai fait, sur le mystère de l'être et sur la valeur positive du recueillement, sommes-nous en mesure de voir plus clair dans la nature essentielle de ce que nous nommons la dignité humaine ? A première vue, il semble que nous puissions tout au moins discerner ceci : un être capable de rentrer en lui-même et du même coup de reprendre contact avec une réalité invisible et sans frontière, témoigne par là même d'une certaine transcendance par rapport au cours spontané de la vie. Mais, est-ce que nous ne nous bornons pas à retrouver ici Pascal : « Toute la dignité de l'homme consiste en la pensée. La pensée est donc une chose admirable et incomparable par sa nature » (Ed. Brunschvicg, p. 496.) Cependant il ajoute aussitôt ceci : « Il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable, mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule. Qu'elle est grande par sa nature ! Qu'elle est basse par

ses défauts ! » Cette remarque dépréciatrice qui porte sur ce que la pensée peut devenir et devient en fait limite singulièrement la valeur de la proposition initiale. Aujourd'hui surtout, à la lumière des développements de la psychologie, on sera généralement disposé beaucoup moins à surévaluer la pensée « considérée comme un privilège inestimable » qu'à souligner le fait qu'elle est avant tout une fonction destinée à assurer l'adaptation de l'individu à son milieu naturel et social, bref à la réduire à un ensemble de mécanismes subtils susceptibles de se fausser et de s'exercer ainsi contre les fins qu'ils sont destinés à réaliser. Dans ces conditions, si l'on peut parler ici de transcendance, c'est en un sens tout à fait réduit, et il devient douteux que dans une telle perspective on puisse dire encore que toute la dignité de l'homme consiste dans la pensée.

Seulement, ce qui a été dit du recueillement montre distinctement que celui-ci n'est nullement réductible à une pensée mécanisée. Nous avons vu qu'il est source de pensée plutôt que pensée. Il implique le libre détachement par lequel je prends mes distances par rapport à ma vie de façon à pouvoir l'apprécier et même éventuellement à la condamner. Mais du même coup, il me devient possible de repartir sur une autre voie, guidé par cette lumière qui m'a été dispensée je ne sais par qui : à vrai dire, je ne suis même pas sûr que cette question « *par qui* » offre ici une signification précise. Il semble plutôt que cette lumière pénètre à travers le monde des « qui » et des « quoi » au milieu duquel j'ai coutume d'évoluer et auquel je me réfère continuellement quand je me demande par exemple *à qui* appartient telle chose, *qui* a prononcé telle parole ou écrit telle lettre, etc. Faut-il alors parler ici d'impersonnalité ? Je crois plutôt qu'une

distinction subtile doit être instituée entre l'impersonnel et le supra-personnel. Une loi est impersonnelle, elle est un contenu, un *what*. Mais la lumière dont il a été question dans la mesure même où elle éclaire les différents contenus quels qu'ils soient révèle qu'elle n'est pas de même nature, disons encore en un autre langage, qu'elle ne se laisse pas assimiler à un concept ou à quelque chose de conceptualisable.

Sans doute pourrait-on déjà répondre à la question posée au début de cette leçon que le propre de l'être humain semble être de pouvoir s'ouvrir à cette lumière supra-personnelle, et il paraît clair que cette possibilité est liée en quelque manière à ce que nous appelons la dignité humaine.

Je ne crois cependant pas qu'il soit aucunement possible d'en rester là, nous ne tenons ici qu'une réponse beaucoup trop schématique et qui ne tient pas compte des conditions concrètes dans lesquelles se déroule la vie humaine. La vérité, comme je l'indiquais à la fin de la dernière leçon est que nous sommes tenus de faire porter notre examen sur les obstacles auxquels se heurte ce que l'on peut appeler la volonté de communion, ou encore, en un langage différent, mais homologue par rapport au précédent, sur tout ce qui contribue je ne dis pas seulement à nous couper de l'être, mais même à nous faire apparaître la quête de l'être comme illusoire et en fin de compte, vide de sens ; et on pourrait faire intervenir ici cette notion d'aliénation sur laquelle Marx, à la suite de Hegel, a mis fortement l'accent mais dans un contexte particulier et certainement sans en saisir toute la portée (alors que Hegel au contraire en avait pleinement reconnu l'importance).

Une réflexion approfondie sur l'aliénation peut seule

nous mettre en mesure de résister à la tentation idéaliste à laquelle ont succombé tant de philosophes enclins à substituer à l'étude de l'homme tel qu'il est, des élucubrations portant sur ce qu'il *devrait* être ou encore sur l'image trop complaisante qu'il risque de se faire de lui-même lorsque son attention se concentre sur une essence imprudemment dissociée du donner existentiel.

Je tiens à remarquer qu'en m'exprimant ainsi, je suis bien loin de souscrire pour autant à l'existentialisme tel que Sartre l'a défini : cet existentialisme radical, je ne l'ai d'ailleurs jamais accepté. Je me borne à affirmer les droits d'une phénoménologie aux yeux de laquelle le primat de l'expérience sur ce que l'on pourrait appeler la pensée pure doit être rigoureusement maintenu.

Ce n'est certes pas sans motif que moins d'un an après avoir tenté de préciser ce que j'appelais les approches du mystère ontologique, j'éprouvais le besoin de centrer ma réflexion sur l'Avoir. Cependant, c'est dix ans plus tôt dans le *Journal Métaphysique* le 16 mars 1923 que j'avais pour la première fois signalé l'importance de la distinction entre ce que l'on a et ce que l'on est. « Seulement, disais-je [1], il est extraordinairement difficile de l'exprimer sous forme conceptuelle, et il doit cependant être possible de le faire. Ce qu'on a présente évidemment une certaine extériorité par rapport à soi. Cette extériorité n'est pourtant pas absolue. En principe, ce qu'on a, ce sont des choses — ou ce qui peut être assimilé à des choses, et dans la mesure précise où cette assimilation est possible. Je ne puis *avoir,* au sens strict du mot, que quelque chose qui possède une existence jusqu'à un certain point indépendante de moi. En d'autres termes, ce que j'ai, s'ajoute à moi ; bien plus,

[1] P. 301.

le fait d'être possédé par moi s'ajoute à d'autres propriétés, d'autres qualités, etc., appartenant à la chose que j'ai. Je n'ai que ce dont je peux en quelque manière et dans certaines limites, disposer, autrement dit, pour autant que je peux être considéré comme une puissance, comme un être doué de pouvoirs. » Ce texte liminaire devait être placé en tête d'une « esquisse d'une phénoménologie de l'Avoir ». Mais je devais d'autre part, dans une mesure qu'il ne m'est plus possible de préciser aujourd'hui, être impressionné par la lecture au moins partielle du livre du philosophe allemand Gunther Stern, connu aujourd'hui sous le nom de Gunther Anders. Ce livre intitulé *Ueber das Haben* parut à Bonn en 1928.

Il est pourtant certain que ce qui a commandé toutes mes réflexions sur l'Avoir, ce sont celles que j'avais poursuivies précédemment sur l'Incarnation. Il me semble que la donnée essentielle était ici ce que l'on pourrait appeler l'attachement au corps propre. Il est bon à cet égard de prendre en considération une expression telle que : tenir à ce que l'on possède : si on nous arrache un objet auquel nous tenons parce qu'il nous appartient, nous nous sentons comme atteints physiquement. Mais ceci illustre en même temps notre dépendance par rapport à ce que nous possédons. Nos possessions nous dévorent, ai-je écrit quelque part. Si mes souvenirs sont exacts, cette vérité a été traduite avec beaucoup de force, par Henry James, dans *The Spoile of Poynton.*

Dans ma *Phénoménologie de l'Avoir* [1], j'ai mis l'accent sur certains aspects qui me paraissent encore aujourd'hui importants : d'abord sur ce que j'ai appelé un dynamisme refoulé. Peut-être cependant m'exprimerais-je aujourd'hui

[1] *Etre et Avoir,* pp. 223-255.

un peu différemment. Dire : je possède tel objet, c'est sous-entendre que je puis en disposer, que je puis le prêter, le donner ou même éventuellement le détruire, sans que personne ait, je ne dis pas la possibilité physique mais le *droit* de m'en empêcher. Cependant le mot refoulement ne me paraît plus tout à fait exact : ce qui est vrai, c'est que je tiens comme en réserve ces actions possibles que peut-être je n'accomplirai pas. L'Avoir est ici considéré sous le signe de la propriété ; mais il est évident qu'il déborde la propriété et c'est peut-être par là qu'il intéresse le plus directement le philosophe. Ici encore du reste, la référence au corps est profondément instructive. Si je dis que j'ai un nez ou des yeux nous voyons tout de suite que le mot possession traduit très imparfaitement ce que je veux dire. Et pourtant, comme je l'ai indiqué, il semble bien que ce soit à cet Avoir peut-être indéfinissable que se réfère toute possession. Il y a là un paradoxe sur lequel il me semble qu'on ne saurait trop insister ; toute possession se rapporte en quelque manière à un avoir qui lui-même ne se laisse pas définir en terme de possession. C'est du reste exactement de la même manière que tout instrument apparaît comme prolongement d'un pouvoir qui lui-même n'est pas instrumental au sens strict du mot.

Il n'est cependant pas inutile de remarquer que dans un certain contexte, le sujet peut être tenté de traiter son corps comme un objet dont il a la libre disposition. Il suffit pour le comprendre d'évoquer le cas de la jeune fille très affranchie qui déclare à ses parents que son corps lui appartient et qu'elle a le droit d'en disposer à son gré. Mais ne manquons pas d'observer qu'ici c'est en réalité d'elle-même qu'elle entend disposer librement, son corps est pour elle comme un équivalent matérialisé d'elle-même.

L'expérience pourra d'ailleurs lui montrer et de bien des façons que cette libre disposition comporte des limites qu'elle ne soupçonnait pas, et que de ce corps, elle n'a qu'une maîtrise bien imparfaite (par exemple si elle découvre qu'elle est enceinte).

Ces diverses remarques devront rester comme à l'horizon de ce qui suit. J'entends m'attacher maintenant à préciser ce que je veux dire lorsque j'affirme que j'ai une idée ou que j'ai un sentiment. Il semble d'abord qu'ici tout se brouille et s'obscurcisse, plus exactement que nous soyons en présence d'un clavier très étendu. A une limite de ce clavier, nous trouvons l'impression ou l'idée qui brusquement s'empare de nous à un moment donné, mais qui sera remplacée par une autre idée ou une autre impression, ce changement s'effectuant à la surface de nous-même et sans que se réalise au moins apparemment rien qui ressemble à une implantation. Il est bien clair qu'à cette limite-là, le mot avoir se vide de toute signification précise.

A l'autre limite de ce clavier, nous trouverons par exemple le fait d'avoir une conviction (morale, religieuse ou politique). Cette conviction peut m'apparaître comme m'étant consubstantielle, comme faisant corps avec moi-même. Mais alors comment ne pas se demander si l'avoir ici ne tend pas à passer dans l'être ? La réponse n'est pas simple, et je ne suis pas sûr de m'être exprimé sur ce point par le passé avec une précision suffisante. J'ai fait remarquer naguère que l'avoir est exposable et ceci s'applique aussi bien à la conviction qu'à l'objet possédé. Mais ne peut être exposé que ce qui d'une certaine manière m'est — ou peut me devenir — extérieur. Il peut d'ailleurs se faire qu'une idée que je croyais mienne, lorsque je l'expose se détache en quelque façon de moi ; on

pourrait dire aussi en un autre langage qu'elle se dévitalise ou qu'elle se déflore, qu'elle se dessèche. Je découvre ainsi que cette idée ne tenait pas en moi-même aussi fortement, aussi intimement que je le croyais avant d'avoir tenté de la proposer à d'autres. Elle s'est révélée à moi comme étant de quelque façon caduque, comme un feuillage caduc.

Mais ceci nous amène à reconnaître la différence profonde entre l'idée ou la conviction exposable et la croyance au sens fort de ce mot, qui, elle, ne peut guère être qu'attestée c'est-à-dire donner lieu à un témoignage. C'est ici que l'avoir semble passer réellement dans l'être : mais ceci n'est vrai qu'à la limite chez celui qui vit totalement, qui rayonne sa croyance, c'est-à-dire avant tout chez le saint. Mais il est non moins évident que chez le croyant ordinaire et imparfait, cette foi que peut-être s'il est sincère il aspire à incarner, est comme recouverte par toute une végétation d'opinions reçues, de préjugés, d'habitudes, dont on peut dire qu'il les a. Si j'ai pu dire qu'aucun de nous ne sait exactement et ne peut savoir ce qu'il croit, c'est justement que ce qui est donné à ce que j'appellerai sa conscience sachante (*his knowing consciousness*) ce sont justement tous ces éléments qui sont susceptibles d'être exposés ou montrés, mais pour autant lui demeurent, comme je l'ai dit, véritablement extérieurs. Sa foi elle-même, il ne la connaîtra que par la façon dont il sera amené à reconnaître qu'il l'atteste. La vérité est d'ailleurs encore beaucoup plus complexe. Il peut se faire en effet que dans tels cas précis, il s'aperçoive que par faiblesse ou par lâcheté, il est *incapable* de l'attester, mais, si cette découverte de son insuffisance l'atteint profondément et douloureusement, elle lui prouve néanmoins la réalité en lui de cette croyance dont il ne peut apporter qu'un témoignage en quelque sorte inarticulé et qui ne peut s'imposer à autrui.

Mais il est bien clair que cette insuffisance ou cette imperfection dans l'attestation est générale chez ceux-là mêmes qui se regardent — ou qui du dehors sont considérés — comme des croyants, ce mot n'est d'ailleurs pas pris nécessairement dans une acception purement religieuse. Ici encore, je citerai les paroles de ce personnage de *L'Emissaire,* Antoine Sorgue, qui, sans être mon porte-parole, est un de ceux qui vont le plus loin dans la prise de conscience de la situation fondamentale qui est la nôtre.

> ANTOINE. — Oui et non, Sylvie, c'est la seule réponse là où c'est nous-même qui sommes en cause : nous croyons et nous ne croyons pas, nous aimons et nous n'aimons pas, nous sommes et nous ne sommes pas. Mais s'il en est ainsi c'est que nous sommes en marche vers un but que tout ensemble nous voyons et nous ne voyons pas. (P. 108.)

Ces paroles qui pourraient être mises en exergue de ces leçons et d'ailleurs de toute mon œuvre, prennent tout leur sens à la lumière de ces réflexions sur l'avoir et plus précisément encore sur le fait que l'avoir, dans la mesure même où, comme nous l'avons dit, il est tributaire de l'Incarnation, ne peut en aucune façon être érigé en absolu ou considéré comme se suffisant à soi-même.

Mais il convient ici de faire un pas de plus dans l'analyse et, comme nous avons déjà pu le soupçonner chemin faisant, en venir à la considération du moi et de l'essentielle ambiguïté dont il est comme entaché. La transition s'opère ici facilement si on se réfère à ce qui a été dit plus haut de l'attachement à soi-même qui est impliqué dans toute affirmation de l'avoir comme tel.

L'idéalisme moderne en particulier chez Fichte et chez

les Romantiques, a vu, il est vrai, dans le moi le principe thétique et par conséquent créateur par excellence. Mais il a fallu pour cela, si j'ose dire, transcendantaliser le moi c'est-à-dire substituer au moi empirique un principe unificateur, universel. Et ce n'est alors que par des tours de force dialectiques que du moi absolu ou simplement transcendantal on peut s'efforcer de faire sortir le moi empirique. Du même coup d'ailleurs, c'est avant tout sur les limitations inhérentes au moi empirique considéré en tant que tel qu'on sera forcé de mettre l'accent. Et par là sera mise en lumière l'opposition entre ces deux principes que l'on ne peut désigner du même mot *moi,* sans créer la plus dangereuse confusion, ceci explique d'ailleurs assez le fait que par la suite et notamment chez Hegel, l'idée de moi absolu a été pratiquement abandonnée.

En ce qui me concerne, l'expérience de la vie et les réflexions auxquelles elle a donné lieu m'ont conduit à mettre l'accent toujours plus fortement sur le fait que le moi se présente beaucoup plutôt comme un obturateur que comme un principe de création véritable. Au niveau le plus élémentaire, je me référerai au mot anglais à peu près intraduisible de « *self conscious* » et à l'indice péjoratif qui l'affecte et dont l'expression française conscient de soi est aussi exempte que le mot allemand *selbstbewusst.* L'expression anglaise marque aussi fortement qu'il est possible le fait que le moi, lorsqu'il est, si l'on peut dire, encombré de lui-même, fait écran entre la conscience et les autres. Plus précisément, le sujet est comme paralysé par la représentation souvent d'ailleurs tout à fait inexacte qu'il se fait de l'idée de lui-même qu'il prête aux autres. Il est à peine besoin de dire que c'est là une des racines de la timidité. Dans le prolongement de cette remarque on voit clairement combien il est indispensable de distinguer entre « Je » qui, notons-le bien, ne se laisse pas traiter comme un substantif — et « moi » ou « le moi » qui suppose une certaine réflexion, ce mot étant pris dans une acception en quelque sorte optique. Il convient aussi de remarquer que l'emploi courant du mot latin « ego » dans le langage philosophique anglais a l'inconvénient sérieux d'effacer ou d'exclure (*to preclude*) cette distinction importante. Comme je l'ai écrit dans *Homo Viator,* il faudra voir dans ce que j'appelle moi (*myself*) un accent que je confère non pas à mon expérience dans sa totalité, mais à telle portion ou tel aspect de cette expérience que j'entends sauvegarder particulièrement contre telle atteinte ou telle infraction possible. C'est en ce sens qu'on a souvent et à juste titre fait ressortir l'impossibilité qu'il y a à assigner à ce moi des frontières précises. J'ajoutais que ce moi ne peut pas être séparé de ici, maintenant, et je disais ne pas voir comment un être pour lequel il n'y aurait ni ici ni maintenant pourrait encore s'apparaître à lui-même comme moi. Je disais que dans ces conditions, l'accent dont j'ai parlé plus haut devait tendre à se saisir lui-même comme une enclave, mais une enclave mouvante et vulnérable : un enclos à vif, et j'évoquais à l'appui de cette formule le portrait insurpassé que Meredith a fait de l'égoïste dans le roman qui porte ce nom. Je me demande cependant aujourd'hui s'il ne convient pas d'insister plus que je ne l'ai fait dans le texte auquel je viens de me référer sur la valeur obturante qui s'attache à ce que j'ai appelé cette enclave. L'égoïste au sens le plus précis du mot, l'égoïste tel que Willoughly se trouve mis dans l'incapacité de voir ce que justement son moi lui cache, l'autre ne compte pour lui qu'en fonction de ce moi dans la mesure où il l'apprécie, le respecte, l'admire, etc. Rappelez-vous le rôle

que joue dans le roman le personnage de Laetitia Dale. Willoughly a besoin d'elle dans la mesure où elle lui apporte la confirmation continuelle, faut-il dire de son propre jugement sur soi ? Peut-être est-ce là une façon trop intellectuelle de désigner une relation à soi-même qui est plutôt de l'ordre de la jouissance, mais sans doute faudrait-il ajouter que cette jouissance, comme il arrive si souvent, est comme rongée par une sorte d'anxiété que bien entendu on ne s'avoue pas à soi-même, mais qui est cependant là comme une menace secrète et qu'il faut à tout prix conjurer.

Nous retrouvons d'ailleurs ici nos réflexions antérieures sur l'avoir, au moins celles qui portent sur l'avoir comme possession. Je remarque en passant qu'en français et aussi, me semble-t-il, en anglais ce mot peut être pris à la fois à l'actif et au passif et ceci me semble très révélateur. Il y a un sens où il est vrai de dire que posséder, c'est être possédé, précisément parce que la possession ne va pas sans une anxiété secrète qui n'est pas d'une nature foncièrement différente, me semble-t-il que celle que l'on rencontre chez l'égoïste au sens plein, au sens de Meredith. Il est d'ailleurs évident que l'égoïsme (*selfishness*) comporte une infinité de degrés et que c'est seulement à la limite qu'il devient au sens fort égotisme.

Toutes ces remarques sont de la plus grande importance pour quiconque s'efforce de comprendre dans leur profondeur ou d'atteindre dans leurs racines les relations intersubjectives. Et ici nous sommes au cœur de la région que je me suis efforcé d'explorer en tant qu'auteur dramatique, sans d'ailleurs me préoccuper à l'origine de préciser la portée philosophique générale des cas concrets qui s'imposaient à mon regard intérieur.

Conformément à la méthode que j'ai suivie précédemment je crois devoir ici évoquer celles de mes pièces qui me paraissent aujourd'hui les plus significatives dans la perspective que je viens d'indiquer. Le cas sinon le plus simple, au moins le plus manifeste, le moins controversable, mais non le moins douloureux est celui que j'ai traité dans *La Chapelle Ardente*. Je le décris ici par rapport au personnage central, mais il va de soi que d'autres descriptions sont possibles en fonction des trois autres personnages principaux.

L'action se situe dans une propriété de campagne, au lendemain de la première guerre mondiale. Aline Fortier vit là avec son mari, le colonel Octave Fortier, officier de carrière, qui a donné sa démission après la signature de la paix. Leur fils unique Raymond a été tué sur le front et Aline rend son mari en quelque manière responsable de cette mort. D'abord il l'a plus ou moins directement poussé à s'engager, en outre il l'a accueilli comme aspirant dans son régiment et ne s'est pas opposé à ce qu'on lui confiât la mission dangereuse au cours de laquelle il a trouvé la mort. Aline éprouve donc comme un ressentiment mêlé d'horreur en présence de cet homme dont elle prétend d'ailleurs qu'il a aimé la guerre, où elle ne voit en ce qui la concerne qu'une tuerie sans excuse. Les Fortier ont recueilli sous leur toit Mireille Pradol, la fiancée de Raymond qui est orpheline. C'est le destin de cette jeune fille qui sera l'enjeu de la pièce. Aline voit en elle comme un prolongement du fils qu'elle adorait et auquel elle voue un véritable culte. Elle ne pourrait supporter l'idée que Mireille aime un autre homme. Ce serait pour elle plus qu'une infidélité, ce serait une lésion intolérable. Nous retrouvons ici ce que je disais plus haut sur l'enclos à vif, l'enclos vulnérable. Pour elle ce Raymond dont la perte la laisse d'autant plus inconsolable qu'elle

n'est pas croyante, qu'elle n'imagine pour lui aucune survie ailleurs qu'en elle-même, ce fils adoré est si j'ose dire ce qu'il y a de plus *moi* en elle, sans qu'elle puisse s'en rendre compte d'ailleurs. Elle n'a pas conscience du fait qu'à la réalité de Raymond elle a substitué une sorte d'idole qui fait corps avec elle-même. Il ne faut à aucun prix que Mireille par un acte libre porte atteinte à cette idole à laquelle Aline l'a comme incorporée. Or il se trouve justement qu'un garçon jeune et beau récemment démobilisé et qui habite une propriété du voisinage, rencontre Mireille au tennis et il est visible qu'elle lui plaît. Du coup, il devient pour Aline la menace qu'il faut conjurer. Mais bien entendu rien ne serait gagné si Mireille avait à renoncer à lui, à le sacrifier. Il faut qu'elle puisse être persuadée qu'elle ne l'aime pas. Et c'est dans ce sens que va s'exercer l'action d'Aline. Elle va s'employer de façon indirecte à convaincre Mireille que telle qu'elle est et après avoir failli partager la vie d'un être tel que Raymond, elle ne peut pas penser sérieusement à épouser ce viveur. Ici elle tire parti du fait que Mireille l'admire, qu'elle ne veut à aucun prix déchoir aux yeux de celle qu'elle appelle Maman, mais en même temps il y a dans l'âme de Mireille quelque chose qui se débat désespérément contre cette emprise d'un être rendu tyrannique par le fait qu'il est possédé par une seule idée, par un seul amour.

Cependant, Aline se rend bien compte qu'il faudra tout de même que Mireille refasse un jour sa vie ; encore faut-il que ce soit avec un être qui ne puisse en aucune façon être comparé à ce que fût Raymond, bref qui ne porte pas atteinte ou ombrage à l'idole. Or, il se trouve que le colonel Fortier a un neveu André, qui est un garçon chétif, atteint d'une affection cardiaque, et qui pour

cette raison n'a pas été mobilisé. Il souffre de cette infériorité, se compte pour rien et aime Mireille d'un amour sans espoir et qu'il n'a jamais osé lui avouer. Aline apprend que, sans qu'il le sache, son état est jugé incurable par le cardiologue qu'il vient de consulter une nouvelle fois. Dès lors, l'idée se précise en elle de suggérer à Mireille un mariage qui ne serait qu'un acte de compassion, de dévouement pur et dont l'ombre de Raymond ne pourrait s'offusquer. Mais encore faut-il procéder de telle sorte que Mireille qui est ombrageuse puisse penser que c'est là un acte libre, un acte dans lequel elle puisse reconnaître le meilleur d'elle-même, bien loin qu'elle puisse se dire qu'elle l'a accompli pour plaire à Aline. En d'autres termes, il s'agira pour Aline d'opérer une sorte d'adroite manipulation sur la liberté de l'autre mais de telle sorte que cette liberté s'apparaisse à elle-même comme ayant été pleinement sauvegardée.

Mais la réalité est plus complexe encore : car Aline ne peut pas avoir conscience d'exercer cette manipulation, il faut qu'elle puisse s'imaginer que Mireille d'elle-même se tourne vers ce mariage par compassion après s'être d'elle-même détournée de l'autre, de celui dont Aline ne veut pas. Ainsi, la mauvaise foi est le ressort même de l'action, mais comme si souvent ou comme presque toujours, la mauvaise foi n'a pas conscience d'elle-même, elle peut s'apparaître comme sincérité. Je remarquerai en passant que *La Chapelle Ardente* illustre par avance les analyses d'ailleurs remarquables que Sartre, vingt ans plus tard, développera dans *L'Etre et le Néant*.

Je laisserai ici de côté la fin de la pièce ; la conclusion qui d'ailleurs n'en est pas une : car il n'était pas question pour moi de terminer par une rupture, par une mort ou par un suicide. Comme dans presque toutes mes pièces,

le dénouement réside dans la position d'un certain accord significatif mais qui peut être une dissonance. Ici André et Mireille sont mariés ; ils connaissent une espèce d'intimité chétive qui peut apparaître au moins à André comme du bonheur. Mais Aline est toujours là et elle trouve moyen de faire du mal en voulant le bien, mais un bien à sa mesure. Et Mireille qui rétrospectivement voit clair lui dit des paroles très dures et Aline s'en va. Mais si elle est désespérée ne risque-t-elle pas d'attenter à ses jours ? Ce serait terrible ; il faut éviter cela à tout prix. On la rappelle, on ne pourra plus jamais se délivrer d'elle. « Tu crois vraiment que c'est une méchante femme ? demande André à Mireille », et celle-ci de répondre : « Non, c'est une pauvre femme. »

Dans cette pièce, comme dans la plupart des autres, je me suis appliqué à réaliser à la fois un maximum de lucidité et un maximum de compassion. Je pense comme Mireille, lorsque celle-ci retrouve son sang-froid, qu'Aline n'est pas une méchante femme ; il n'y a pas chez elle une volonté mauvaise, mais tous ses actes sont commandés par cette possession dont j'ai parlé précédemment. Et il convient d'ajouter ceci : bien loin que chez elle la souffrance ait eu une action purificatrice, elle l'a littéralement intoxiquée. Il n'y a pas, je crois, d'idée plus fausse que celle que développent souvent les auteurs de Traités édifiants, d'après laquelle la souffrance serait bonne en soi. Je serais bien plutôt enclin à dire, tout au contraire, qu'en principe elle est mauvaise. Mais que l'âme humaine dans certaines conditions privilégiées, là où elle a su réaliser autour d'elle un certain climat spirituel, peut librement, je veux dire par un acte libre, transmuer ce mal, non pas à proprement parler en un bien, mais en un principe susceptible d'irradier amour, espérance et charité.

Encore faut-il que l'âme douloureuse, du fait même de sa souffrance, s'ouvre davantage aux autres, au lieu de se refermer sur elle-même et sur sa blessure. C'est précisément ce dont un être tel qu'Aline est incapable. Pouvons-nous le lui reprocher ? Faut-il dire, au contraire, que la grâce lui a été refusée ? Mais, j'aurai à le redire par la suite, la grâce ne semble pas pouvoir être pensée sans référence à une certaine ouverture, à une certaine disponibilité. Il se peut donc bien qu'Aline soit après tout en quelque façon responsable de ce manque ou de cette privation. Mais qui d'entre nous osera l'affirmer ? Nous avons à la comprendre et à la plaindre beaucoup plus qu'à la juger.

J'en ai peut-être assez dit pour montrer à quel point dans cette pièce, écrite peu après la fin de la première guerre mondiale, sans référence à une idée philosophique quelconque, les problèmes les plus essentiels sont présents. Mais il n'est certes pas question pour l'auteur dramatique de les résoudre. L'idée même d'une solution dans cette perspective apparaît comme absurde. Il s'agit beaucoup plutôt de présenter au spectateur comme un miroir magique dans lequel il découvre ses propres problèmes, ses propres difficultés, de telle sorte que soit promue en lui, par la médiation du drame, cette conscience qui reste le plus souvent en chacun de nous comme engourdie et inarticulée.

Ceci s'applique à l'ensemble de mon œuvre dramatique et en particulier à des pièces telles qu'*Un Homme de Dieu* ou *Le Chemin de Crête*. Mais dans ces deux ouvrages l'ambiguïté sera beaucoup plus clairement perceptible que dans *La Chapelle Ardente* où elle est cependant déjà presque continuellement présente, du fait même de l'intervalle entre ce que sont réellement les personnages

et l'idée qu'ils se font ou qu'ils *ont intérêt à se faire* d'eux-mêmes.

Le personnage principal d'*Un Homme de Dieu,* est un pasteur protestant, Claude Lemoine, à qui, il y a vingt ans, lorsqu'il habitait un village de l'Ardèche, sa femme Edmée a avoué qu'elle l'avait trompé avec un certain Michel Sandier et que celui-ci était réellement le père d'Osmonde que Claude croyait être son enfant légitime. Claude a pardonné et la vie a suivi son cours normal, monotone, d'abord dans une ville industrielle du Nord de la France, puis à Paris. Une circonstance inattendue va tout remettre en question. Ce Michel Sandier avec qui les Lemoine avaient perdu tout contact, étant atteint d'une maladie incurable, par l'intermédiaire du médecin qui est le frère de Claude, demande à revoir une fois sa fille avant de mourir. Le sentiment immédiat et irraisonné d'Edmée est qu'il faut refuser. (Il va de soi qu'Osmonde ne connaît pas la vérité.) Claude au contraire pense qu'il y aurait quelque chose de lâche à s'opposer à un désir après tout légitime : ne serait-ce pas montrer en même temps que le passé n'est pas complètement surmonté ? Mais Edmée est blessée dans sa féminité par ce scrupule ou par cette magnanimité. Il lui semble que Claude ne réagit pas en homme, mais en professionnel de la charité ; et au fond a-t-il jamais été un homme ? Ainsi va se trouver remise en question la valeur de ce pardon sous lequel il lui semble maintenant que Claude l'a en quelque sorte accablée. Elle découvre que Claude avant cette épreuve avait eu des doutes religieux qui semblent s'être dissipés par la suite. S'il avait vraiment aimé charnellement, aurait-il pu se montrer aussi magnanime ? Déjà ce pardon était donc peut-être un acte professionnel dépourvu de susbtance et qui en outre l'a agréablement confirmé dans

le sentiment de sa vocation. Ainsi tout le passé est comme remis en mouvement par la situation à laquelle Claude et Edmée doivent aujourd'hui faire face. Mais ce n'est pas tout : au cours de la scène où elle se retrouvera en présence de celui qui fut autrefois son amant, Edmée elle-même sera amenée à s'interroger sur les motifs qui l'ont poussée naguère à avouer sa faute à son mari. Avec une terrible lucidité, Michel qui est aujourd'hui presque hors de la vie, l'oblige à se demander si elle n'a pas agi par pure lâcheté car il lui avait offert de partir avec lui et la vérité n'est-elle pas qu'elle a eu peur de tous les risques que comportait ce départ et qu'elle a fui dans l'aveu parce qu'elle savait bien que Claude tel qu'il était lui pardonnerait et qu'elle pourrait ainsi retrouver l'espèce de confort moral dont elle était incapable de se passer.

Ainsi par cette mise en question d'eux-mêmes et du sens qu'ont naguère présenté leurs actes, Claude et Edmée en viennent à se détruire. Mais cette destruction ne sera pas sans conséquence pour d'autres. Osmonde, leur fille, est éprise d'un homme beaucoup plus âgé qu'elle, qui habite la même maison et dont elle promène quelquefois les enfants, et cet homme est marié à une femme internée dans un asile d'aliénés. Claude sera amené à lui révéler la vérité sur sa naissance, mais dans des conditions qui amèneront la jeune fille à mettre en doute à son tour la valeur de sa conduite à lui — et par réaction contre ce mélange impur de vertus ou de fausses vertus et de lâcheté, Osmonde décidera d'aller vivre comme gouvernante des enfants chez cet homme qui l'aime, mais qui s'était montré scrupuleux, et en fait de se donner à lui et de rompre ainsi avec tous les compromis du conformisme.

Mais l'essentiel dans la pièce, c'est le rôle qu'y joue

la pensée interrogative. Claude en particulier ne peut pas savoir avec certitude ce qui s'est passé en lui et pour lui quand il y a vingt ans il a pardonné à sa femme, et peut-être la faute d'Edmée consiste-t-elle à remettre en question la valeur de ce pardon sous la pression d'une exigence émanée de son moi, de ce moi exigeant et vulnérable dont j'ai parlé précédemment. Et aujourd'hui, repensant à cette pièce écrite il y a quarante ans, mais qui est celle qui a été le plus jouée en France et à l'étranger, je dirai ceci dont je n'ai certainement pas eu conscience lorsque j'écrivais la pièce : ce pardon que Claude a accordé à sa femme, c'était un acte qui n'avait de sens, qui n'avait sa plénitude que dans l'actualité, en-deçà ou au-delà de toutes les questions qu'on pouvait par la suite être tenté de se poser à son sujet. Mais n'est-ce pas une entreprise vaine et même condamnable que de se livrer vingt ans plus tard à ces investigations sur cet acte, avec lequel le mari et la femme ont l'un et l'autre perdu contact. Dans la dernière scène, qui est peut-être celle que je préfère, ils en viennent à constater l'un et l'autre qu'ils *ne savent plus* s'ils se sont réellement aimés ou ce que c'était cet amour et de quoi il était fait. Et une seconde Claude est effleuré par la tentation du suicide ; mais non, il ne lui est pas permis d'oublier que de braves gens qui ne soupçonnent rien de son drame, et le considèrent naïvement comme un saint ont besoin de lui et qu'effectivement il leur a fait et continuera à leur faire du bien. Et certes, ce n'est là qu'une sorte de consolation pragmatique dont l'homme de Dieu qu'il est malgré tout ne peut pas se satisfaire pleinement. Le seul recours reste pour lui la prière, l'invocation à Celui qui le connaît tel qu'il est, alors qu'au cours de sa vie tâtonnante, il se sera toujours méconnu ou connu tel qu'il n'est pas.

Ici encore l'anticipation par rapport à tout ce qui devait prendre plus tard une forme articulée au niveau de la pensée pure est manifeste. Et sans doute pouvez-vous voir que tout ceci s'éclaire a posteriori à partir des vues sur le mystère ontologique, mais en même temps donne un contenu, une épaisseur à ce qui considéré en soi-même, pourrait n'apparaître que comme une vue de l'esprit, alors que c'est beaucoup plutôt comme le sceau apposé par la réflexion à une expérience d'un type à vrai dire très singulier puisqu'elle ne se réalise qu'à travers des personnages imaginaires, mais je le dis encore une fois sans que ceux-ci soient à aucun degré tributaires d'idées préconçues qu'ils viendraient ensuite incarner. Si cette expérience s'est révélée philosophiquement féconde, c'est, j'en suis sûr, précisément parce que toute pré-conception faisait défaut.

Ceci s'applique de la façon la plus précise au *Chemin de Crête* qui est sans doute la plus importante des trois pièces dont j'ai entrepris de parler ici. C'est aussi d'une certaine manière la plus circonstanciée, et ceci m'amène encore à formuler une remarque qui me paraît très importante.

Au lieu que dans les philosophies de style classique, qu'il s'agisse par exemple de Platon ou de Berkeley, le dialogue s'engageait entre des personnages généralement très peu individualisés, il est parfaitement compréhensible que dans une philosophie de l'existence il en soit tout autrement, et qu'au contraire, dans un théâtre qui est comme l'autre face de cette philosophie, l'individualisation porte non seulement sur les personnages, mais sur les situations dans lesquelles ceux-ci sont engagés, faute de quoi on resterait dans un domaine d'abstraction où la pensée existentielle ne peut trouver place.

Pour ne pas alourdir démesurément cette conférence, je me bornerai à résumer l'essentiel du *Chemin de Crête,* qui est en réalité d'une extrême complexité.

Ariane Leprieur a été contrainte par son état de santé à passer des années à la haute montage. Mais elle a tenu à ce que son mari Jérôme ne se sacrifie pas plus longtemps et aille reprendre à Paris son activité de critique musical. Les rapports entre les deux époux sont d'autant plus délicats qu'Ariane est riche alors que Jérôme est sans fortune, qu'il dépend donc d'elle financièrement, mais supporte difficilement cette dépendance, bien que sa femme s'évertue à le convaincre qu'elle est trop heureuse de lui faciliter la vie. A Paris, Jérôme devient l'amant d'une jeune musicienne Violette Masargue qui a déjà eu un amour malheureux. Ariane apprend cette liaison et décide d'aller passer quelques mois à Paris. Elle veut faire la connaissance de Violette et demande à celle-ci de lui donner quelques leçons d'accompagnement. Elle lui révèle qu'elle est au courant de la situation, qu'elle n'en veut nullement ni à elle ni à Jérôme, mais que celui-ci ne doit pas savoir qu'elle a tout appris, car elle est sûre qu'il ne pourrait supporter de savoir qu'elle est au courant de la situation et prendrait même peut-être un parti désespéré. Une étrange intimité va donc se créer entre les deux femmes dont Jérôme ne tardera pas à s'étonner et à s'irriter. Quel est donc le but d'Ariane ? Pourquoi cette mansuétude et en même temps cette volonté de secret ? N'y a-t-il pas quelque chose d'inquiétant et d'impur dans l'élan passionné qui la porte vers la maîtresse de son mari ? Jérôme exaspéré se déclare décidé à divorcer et à épouser Violette. Mais celle-ci qui s'est prise d'une véritable affection pour Ariane, d'une affection qui n'exclut d'ailleurs ni le trouble ni l'angoisse, estime que ce serait une odieuse

trahison de lui prendre son mari. Elle confie à Ariane les intentions de Jérôme et lui demande ce qu'elle doit faire. Après quelques instants de réflexion Ariane semble accueillir avec sérénité — ou avec résignation — l'idée du divorce. Néanmoins ce qu'elle dira maintenant à Violette semble être justement ce qui peut le plus la détourner de ce projet. Elle lui fait remarquer en effet que Jérôme est pauvre ; Violette elle-même n'a pas d'argent et elle a un enfant à faire vivre ; mais Jérôme a des goûts de luxe, pourra-t-il s'accommoder d'une vie difficile ? Ariane en conclut qu'il faudrait que Violette lui permette d'aider financièrement le ménage, mais sans que Jérôme en sache rien, car son orgueil ne lui permettrait pas de l'accepter. Mais tous les soupçons vagues que Violette avait conçus à l'endroit d'Ariane se précisent brusquement, elle éclate. Une évidence lui apparaît, c'est que en réalité Ariane perfidement a tout mis en œuvre pour détruire sa liaison avec Jérôme. Ariane n'oppose aucun démenti à ses accusations. Elle se contente de lui dire avec une extrême douceur que si elle disparaît, Violette devra savoir qu'elle lui a pardonné son injustice. Est-elle sincère ? Les reproches de Violette sont-ils fondés ? Comment le savoir ? Cependant à la fin de la pièce et sans que je puisse entrer dans le détail, Ariane sera gagnée par ce doute sur elle-même. Elle s'apercevra qu'elle-même ne peut pas être sûre de ce qu'ont été réellement ses mobiles. En d'autres termes, elle prendra conscience de cette ambiguïté dont le spectateur a eu la progressive révélation. Mais elle n'est pas croyante, comme l'était Claude Lemoine, sa seule ressource sera d'écrire, comme tant d'autres, un journal intime qui sans doute paraîtra et connaîtra peut-être quelque succès. Mais en même temps, elle ne se fait aucune illusion sur la valeur d'une telle évasion :

car la littérature n'est qu'une évasion et par là cette tragédie de l'ambiguïté se clôt sur le même appel qu'*Un homme de Dieu,* — appel inarticulé et qu'aucune foi n'aimante.

Cette pièce est à coup sûr une des plus sombres que j'aie écrites. Certains ont pu s'en étonner, puisqu'elle est postérieure de plusieurs années à ma conversion au catholicisme. Mais je n'ai certes jamais admis que cette conversion dût entraîner l'obligation d'achever chacun de mes ouvrages sur ce que j'appellerai une cadence orthodoxe. Ce serait là à mes yeux une simple tricherie. Le fait d'appartenir à l'Eglise ou à une Eglise, ne nous dispense pas — bien au contraire — de comprendre avec une lucidité qui ne doit jamais exclure la compassion, comment la vie apparaît à ceux que n'éclaire aucune affirmation transcendante. C'est d'ailleurs pour cette raison que je n'ai jamais accepté qu'on me désigne sous l'étiquette philosophe ou écrivain catholique, car admettre d'être étiqueté de la sorte, c'est, je le crains, du même coup s'engager au nom d'un apostolat mal compris à procéder à ce que j'ai appelé une tricherie incompatible avec cette honnêteté intellectuelle qui n'a jamais cessé de m'apparaître comme le premier devoir, non seulement du philosophe, ce qui va de soi, mais même de l'écrivain et je vise par là en particulier le romancier ou l'auteur dramatique.

SEPTIÈME LEÇON

DIGNITÉ HUMAINE

Dans la mesure certainement réduite où je suis capable de dominer l'itinéraire spirituel que j'ai esquissé dans ces leçons, je suis tenté de penser aujourd'hui que l'année 1936 a marqué pour moi une étape décisive. C'est en mai 1936 qu'accéda au pouvoir ce que l'on devait appeler le Front Populaire. L'échec subi par cette formation ne peut plus être contesté aujourd'hui par personne, il fut d'ailleurs marqué par le fait que Léon Blum et ses collaborateurs non seulement se révélèrent incapables de conjurer la menace de guerre qui existait dès cette époque, mais que sans doute ils contribuèrent par leurs illusions et leur faiblesse à rendre le conflit inévitable. On ne saurait d'ailleurs oublier que Léon Blum avait déclaré en 1932, si je ne me trompe, que jamais Hitler ne réussirait à prendre le pouvoir. On peut affirmer aujourd'hui qu'un homme d'Etat lucide et conscient de l'effroyable danger que représentait l'hitlérisme aurait pu alors faire reculer le Führer et peut-être même l'acculer au suicide. Il est vrai que la remilitarisation de la rive gauche du Rhin se produisit avant l'arrivée de Léon Blum au pou-

voir. Mais l'esprit de démission était en réalité le même chez tous à l'exception de quelques hommes de droite, dont le prestige était alors à peu près nul, et cet esprit de démission n'était dissimulé que par une rhétorique anti-fasciste dont aucune intelligence lucide ne pouvait être dupe.

Cette allusion aux événements politiques d'alors a de quoi surprendre dans le contexte de ces leçons. Elle me paraît cependant indispensable, car c'est en présence de ces circonstances historiques dont je crois pouvoir dire que j'appréciai immédiatement l'exceptionnelle gravité que ma pensée prospective, comme toujours dans le registre dramatique et non spécifiquement philosophique, commença à opérer ce que je puis regarder sans exagération comme un changement de sens. Je vise par là le fait que le problème anthropologique considéré bien entendu sous son aspect éthique tendit alors à prendre pour moi une acuité croissante.

Certes, on ne saurait prétendre qu'il y ait eu là dans mon évolution une discontinuité absolue. Les drames de l'ambiguïté dont je rendis compte au cours de la leçon précédente, présupposent et en même temps contribuent à rendre manifeste une mise en question radicale de l'être humain en tant que tel. On peut d'ailleurs dire que si l'on compare *Le Chemin de Crête* à *Un homme de Dieu,* le développement que je cherche à éclairer ici est déjà très sensible. *Un Homme de Dieu* s'achevait sur l'invocation, sur l'appel angoissé à Celui qui seul me connaît tel que je suis : en d'autres termes la référence théo-centrique y restait explicite. Elle ne l'est plus dans *Le Chemin de Crête.* L'héroïne parvenue à un point où elle ne sait absolument plus qui elle est et ce qu'elle vaut, s'adresse sans doute à des puissances invisibles pour les supplier de venir

à son secours, mais elle n'a même plus de nom pour les désigner. Sans doute ne les regarde-t-elle plus comme distinctes des parties les plus hautes d'elle-même. La vérité est que cette Ariane-là ne sortira jamais du labyrinthe. La seule libération dont elle soit capable est celle qui s'accomplit par le truchement de l'écrit, du journal intime — libération combien fallacieuse et dont elle-même au fond ne saurait être dupe.

Déjà dans cette pièce on perçoit, mais encore très indistinctement, la rumeur inquiétante des événements extérieurs; il est permis de penser que le trouble auquel sont en proie tous les personnages sans exception, s'il ne s'explique aucunement par la confusion grandissante dont le monde politique est le théâtre, l'exprime cependant en quelque sorte, et qu'il en est comme la projection micro-cosmique.

Mais *Le Dard,* écrit quelques mois plus tard, pendant les premières semaines de 1936, donc un peu avant les événements que j'ai évoqués plus haut, comporte une référence explicite à la fois à la menace hitlérienne qui ne cessait de se préciser depuis trois ans, et surtout à l'évolution qui s'accentuait chez les intellectuels de gauche, chez ceux-là mêmes qui devaient se faire les champions du Front Populaire. Mais est-il besoin de dire que cette évolution ne devait cesser de se poursuivre après l'affreuse parenthèse de la guerre et de l'Occupation ? Dans cette pièce, *Le Dard,* se précise le thème qui quinze ans plus tard s'explicitera au niveau de la pensée philosophique articulée dans l'introduction des *Hommes contre l'Humain,* qui s'intitule « l'Universel contre les masses ». Je tiens à remarquer à cette occasion que mon intention était primitivement de donner ce titre au volume tout entier. Je cédai néanmoins aux instances de l'éditeur qui le trouva bien entendu trop peu commercial. J'estime cependant

aujourd'hui que le titre sous lequel le livre a paru, *Les Hommes contre l'Humain,* traduit beaucoup moins exactement mon propos essentiel.

Nous arrivons ainsi, au débouché d'un chemin singulièrement tortueux, au problème central que j'avais posé au début de ces leçons et qui sous des formes diverses ne cessera plus guère de nous occuper jusqu'à la fin. C'est vraiment sur l'essence de la dignité humaine que se porte le débat central du *Dard,* celui qui s'engage entre le professeur Eustache Soreau et le chanteur allemand Werner Schnee.

Comme presque toujours, il m'est difficile de rendre compte avec précision des origines de l'ouvrage. Les quelques notes préparatoires que j'ai pu retrouver ne permettent pas de savoir d'où l'idée est sortie. Reconnaissons d'ailleurs que ce mot « sortir », lorsqu'il s'applique à une pensée, présente toujours une signification bien vague et correspond à une métaphore qu'on n'explicite pas : celle d'une lumière qui jaillit brusquement de l'obscurité. Tout ce que je puis dire avec certitude, c'est que j'avais cru sentir — ou que j'avais en tout cas imaginé chez un essayiste de gauche issu d'un milieu familial des plus modestes, la mauvaise conscience qui est le trait distinctif de mon héros. Un livre récemment paru dont cet écrivain est l'auteur, me donne d'ailleurs à penser que dans la réalité, il ressemblait beaucoup moins que je n'ai pu le croire à mon Eustache Soreau, car il nous révèle que son enfance avait été chrétienne, ce qui n'est nullement le cas ici.

Il convient bien entendu de garder ici présente à l'esprit la remarque centrale faute de quoi, je l'ai dit à maintes reprises, les références à mon œuvre dramatique perdent toute valeur significative. Je ne suis pas parti ici

plus qu'ailleurs de conceptions abstraites qu'il se serait agi ultérieurement d'illustrer, c'est-à-dire ici de deux façons différentes ou même opposées de concevoir l'homme et son essentielle dignité. C'est au contraire en fonction des deux personnages centraux et de la situation concrète dans laquelle ils sont impliqués que cette opposition a pris corps. Etant d'ailleurs bien entendu que le spectateur (ou le lecteur) est appelé à dépasser le cas particulier qui lui est présenté pour en dégager la signification essentielle. Ajoutons que cette signification est au sens le plus fort du mot, historique, c'est-à-dire qu'elle ne se laisse pas tout à fait saisir en dehors de la relation aux événements que j'ai évoqués plus haut et à ceux qui devaient suivre. C'est ainsi, j'aurai à le montrer tout à l'heure, que la scène finale de la pièce anticipe sur le grand drame qui devait se préciser après la fin de la seconde guerre mondiale et dont nous sommes certes encore bien loin d'apercevoir le dénouement. Je noterai à ce propos que la pièce créée en 1937 à Paris fut jouée par les étudiants de l'Université de Bruxelles en 1949, si je ne me trompe, et qu'elle parut alors d'une si brûlante actualité que beaucoup de personnes furent surprises d'apprendre qu'elle avait été écrite avant la guerre.

Eustache Soreau est originaire d'une famille parisienne des plus modestes. Il a été un excellent élève, un boursier laborieux, il a passé brillamment examens et concours et est aujourd'hui professeur dans un lycée parisien. Ayant été le précepteur du fils d'un riche politicien, il a épousé la sœur de son élève, Béatrice Durand Fresnel, et son beau-père qui se sait gré d'avoir accordé la main de sa fille à un jeune homme sans fortune, a, par ses relations politiques, grandement facilité la carrière académique d'Eustache. Donc, celui-ci a eu de la chance, il le

sait, et il ne cesse même de le répéter avec un sentiment d'amertume qui confine à l'exaspération. Une camarade, Gertrude Heuzard, avec qui il a milité naguère dans les rangs du parti socialiste, une institutrice qui a été suspendue en raison de la propagande révolutionnaire à laquelle elle se livrait dans sa classe, ne cesse, par des sous-entendus et des allusions blessantes, de faire voir à Eustache qu'elle le regarde comme un transfuge dont elle méprise l'embourgeoisement. Par son riche mariage, il a trahi la classe à laquelle il appartenait, celle des travailleurs. La mère d'Eustache, au contraire, une brave femme vulgaire, qui a le niveau mental d'une concierge ou d'une femme de ménage, ne cesse de témoigner à sa belle-fille une déférence presque ancillaire qui met Eustache en fureur. Celui-ci a une sensibilité d'écorché : il est comme rongé par la mauvaise conscience, et ceci se traduit par la violence avec laquelle il formule ses convictions anti-fascistes. Il m'a paru très intéressant de montrer que le succès — un certain succès — peut devenir une source de ressentiment. Dans le même sens, une amie revenant récemment de pays d'Afrique Noire ayant appartenu naguère à l'Union Française, me disait que les indigènes de ces pays lui apparaissaient comme frustrés d'une révolution, comme ulcérés par le fait d'avoir reçu en cadeau ce qu'ils auraient sans doute voulu arracher comme on s'empare d'un butin.

Eustache a connu autrefois à l'Université de Marburg, lorsqu'il y était lecteur, un jeune allemand Werner Schnee avec lequel il s'est lié d'amitié. Il s'agit d'un chanteur de *lieder* qui interprète avec délicatesse et profondeur les grands compositeurs romantiques allemands. Mais le pianiste Rudolf Schonthal, son accompagnateur, qui est juif, a été odieusement maltraité par les nazis, et a dû

quitter l'Allemagne. Werner s'est solidarisé avec lui et a quitté lui aussi son pays natal au grand mécontentement de sa femme Gisela qui prétend ne pas s'intéresser à la politique ni à ce vilain juif aux oreilles écartées. Les Soreau ont pris le ménage sous leur toit ; le jeune chanteur revient de Suisse où son ami est en train de mourir, victime des sévices dont il a été l'objet de la part des nazis.

Mais la co-habitation va faire éclater le conflit latent qui oppose Eustache et Werner.

Toutes les opinions, toutes les appréciations d'Eustache Soreau sont commandées par le souci de se conformer à une certaine idéologie de classe. Et sans doute, sa préoccupation de ne pas trahir son milieu d'origine peut apparaître noble en son principe. Mais on découvrira très vite qu'elle est comme viciée par la mauvaise conscience. Il se montre injuste et presque odieux envers Béatrice qu'il aime cependant, qui a pour lui une profonde tendresse, mais à qui il reproche de rester solidaire de cette bourgeoisie nantie qu'il déteste. Mais, tout en jugeant sans doute lucidement les travers de ses parents, elle ne songe pas à rompre avec eux. Entre sa famille et son mari, elle cherche à maintenir un équilibre de plus en plus précaire. Elle suit avec une clairvoyance qui n'exclut pas la plus profonde compassion le progrès de l'espèce de maladie morale à laquelle Eustache est en proie, cette maladie qu'est la mauvaise conscience. Werner Schnee, lui, s'il a manifesté par son départ l'horreur que lui inspire l'hitlérisme, entend néanmoins sauvegarder son indépendance à l'égard de tous les partis quels qu'ils soient. Eustache lui reproche de ne pas frayer avec les autres réfugiés politiques allemands, mais c'est qu'il ne veut pas contracter la mentalité « réfugié ». Cet uniforme-là, si l'on peut dire,

lui déplaît, comme tous les autres. Eustache le traite d'individualiste. Mais ce n'est là qu'une étiquette, et justement Werner déteste les étiquettes. Il entend avant tout rester un homme, et ce mot a le don d'exaspérer Eustache. Nous touchons ici à l'essentiel. Werner a horreur de ce qu'il appelle l'idéologie. Il constate que si son ami aime Beethoven, c'est parce qu'il lui prête une idéologie démocratique toute proche de la sienne ; or, quelles qu'aient pu être les opinions de Beethoven en matière politique, elles sont sans aucun rapport avec son génie qui seul importe. Mais son génie justement fait corps avec son humanité, c'est-à-dire avec la façon dont il se révèle capable de parler au cœur de tous les hommes : c'est en cela qu'il est universel. Mais aux yeux de Werner, l'esprit partisan qu'il découvre chez Eustache est justement le contraire de cette universalité. Werner lui reproche de juger les autres hommes, non pour leurs qualités intrinsèques, mais selon qu'ils appartiennent à telle ou telle catégorie. Mais il va de soi qu'Eustache réagit vivement contre cette appréciation que porte sur lui Werner, et c'est ainsi que se développe entre les deux hommes une hostilité qui sera d'ailleurs aggravée par le fait qu'Eustache sent obscurément que sa femme éprouve pour Werner une sympathie dont il est jaloux. Et finalement Eustache accomplira un acte odieux. Werner lui a confié sous le sceau du secret qu'un émissaire hitlérien est venu lui proposer de rentrer en Allemagne où il trouverait un engagement dans un théâtre lyrique, à condition qu'il donne des gages sur le plan politique. Bien entendu il a refusé cette offre déshonorante, mais s'est bien gardé qu'en faire part à sa femme Gisela, qui n'aurait pas compris. Cédant à un mobile inavouable, Eustache révèlera à la jeune femme le secret que lui avait confié Werner. Elle a une crise de

fureur à l'idée qu'ils auraient pu rentrer en Allemagne ; le ménage se rompt, et la femme ira rejoindre un baron allemand qui lui fait la cour depuis quelque temps et avec qui elle pourra, sans difficulté, regagner son pays. C'est ainsi qu'Eustache qui ne cessait d'être hanté par l'idée de la trahison — de la trahison envers sa classe, c'est-à-dire envers une entité — aura effectivement trahi un être bien réel celui-là, celui qu'il appelait son ami. Werner aura la générosité de remettre à sa femme le peu d'argent qui lui restait. Le dénuement le guette. Il est vrai que de toutes parts, on lui propose de l'accueillir, car il a le don d'éveiller la sympathie. Mais ce don, il refuse de l'utiliser, d'en tirer un profit matériel. Un scrupule dont lui-même ne comprend pas parfaitement la nature l'empêche de profiter de cette faculté qu'il a de toucher les cœurs, et c'est comme si à son tour, il était gagné par la *mauvaise conscience,* au point qu'il se demandera si d'une certaine façon mystérieuse, ce n'est pas Eustache qui l'a contaminé. Seulement cette mauvaise conscience va lui dicter un acte héroïque et que certains jugeront presque insensé. Lui aussi, il va retourner en Allemagne, mais sans le passeport que lui offraient les hitlériens ; il sait dès lors ce qui le guette : il sera arrêté, il *veut* être arrêté, parce qu'il a brusquement le sentiment que ce don, que cette grâce qui lui a été accordée, pourra peut-être lui permettre d'aider les malheureux détenus politiques auxquels il va se trouver mêlé. Comprenons bien qu'il ne s'agit pas ici pour lui d'une co-appartenance politique, puisqu'il continuera jusqu'au bout à être un homme a-politique. Ce qui compte seul à ses yeux, c'est le fait que ce sont des malheureux, des innocents, souffrant d'un traitement indigne. Il leur apportera du moins le bienfait de sa présence, de la musique qui l'habite et qui peut se répandre en

devenant charité. Cette décision a d'ailleurs un autre motif : Werner s'est rendu compte qu'Eustache a vu clair en le soupçonnant et qu'effectivement il est épris de Béatrice. Et comme celle-ci, d'autre part, a contre Eustache des griefs sérieux, puisque par dépit il a fini par devenir l'amant de la haineuse Gertrude, Werner sent que s'il restait en France ni elle, ni lui, peut-être, ne pourraient résister à la tentation. Devant celle-ci, par sa décision de rentrer en Allemagne dans les conditions que j'ai dites, il dresse un obstacle infranchissable. Et c'est ce qu'il explique à Béatrice dans la dernière scène de la pièce ; elle a quelque peine à s'élever à de telles hauteurs et d'ailleurs ce départ dans de telles conditions lui apparaît comme un suicide. « Absolument pas, proteste Werner, le suicide est un crime... Je me mets simplement à la disposition. » « De quoi, demande Béatrice, de la cause ? de la révolution ? » « La cause ne m'intéresse pas, dit-il fortement. Les hommes m'intéressent. » Et comme il sent que peut-être Béatrice va fléchir et va abandonner à son sort le mari qu'elle méprise, il lui adresse cette adjuration : « Vous ne pouvez pas l'abandonner. Il faut vous rappeler toujours que vous êtes la femme d'un pauvre... La pauvreté n'est pas le manque d'argent, ou le manque de succès. Eustache a eu l'argent, il a eu le succès : il est resté pauvre, toujours plus pauvre, il ne guérira sans doute jamais de sa pauvreté. C'est le plus grand mal de notre temps, il se répand comme une peste ; on n'a pas encore trouvé de médecin pour le soigner. On ne sait même pas le reconnaître. L'artiste y échappera sans doute, même s'il ne mange pas à sa faim. Et aussi le fidèle qui a la prière... Tous les autres sont menacés. »

BÉATRICE. — Vous me demandez de vivre auprès d'un lépreux.

WERNER. — Les léproseries vont se multiplier sur la terre, je le crains. Ce sera une grâce réservée à très peu d'y vivre en sachant qu'on vit parmi les lépreux et sans les prendre en horreur. Plus encore qu'une grâce : un viatique.

BÉATRICE. — Je ne suis pas assez brave, Werner, je vous assure.

WERNER. — Vous penserez à moi, comme je pense à Rudolf. Plus tard je vous habiterai comme Rudolf m'habite. Vous vous rappellerez alors ce que je vous avais dit il y a quelques semaines ; s'il n'y avait que les vivants, Béatrice...

Et cette phrase qu'il avait dite était celle-ci : « S'il n'y avait que les vivants, je pense que la terre serait tout à fait inhabitable. »

Mais tout cela appelle un commentaire qui nous introduit au cœur de ce que j'ai voulu rendre manifeste au cours de ces leçons : qu'est-ce en vérité que cette pauvreté qui n'est ni le manque d'argent, ni le manque de succès et dont il nous est dit qu'elle va se répandre comme une lèpre ? On pourrait dire, je pense, que c'est l'esprit d'abstraction qui trouve aujourd'hui, il faut bien le dire, sa plus terrible, mais non sa seule incarnation dans le communisme. Mais cet esprit d'abstraction n'est pas séparable d'un manque d'amour qui consiste dans l'incapacité de traiter un être comme un être, et dans le fait de substituer à cet être individuel une certaine idée, une certaine désignation abstraite. Les léproseries qui vont se multiplier sur la terre — je rappelle que ceci fut écrit en février 1936 — ce sont les démocraties populaires, dans la mesure où précisément elles sont inféodées à l'esprit d'abstraction sous sa forme marxiste. Mais il faut ajouter aussitôt qu'une technocratie quelle qu'elle soit, et même si elle est capitaliste, risque manifestement de se rendre

coupable de la même fondamentale erreur : dans la mesure où elle risque d'en venir à considérer l'individu au sein de la société comme une simple unité de rendement et comme ne valant effectivement que par ce rendement possible, elle tend elle aussi à créer des léproseries, quelque séduisant que puisse être d'ailleurs l'aspect sous lequel ces léproseries se présentent. Lorsque je vois par exemple sur le pourtour de Paris, s'élever les immenses bâtisses impersonnelles dans lesquelles des individus sont appelés à être non plus logés au sens encore humain que présentait ce mot, mais beaucoup plutôt casés, comme des choses, j'ai le sentiment immédiat et presque physique de cette menace universelle qui pèse aujourd'hui sur les êtres humains, au point qu'il m'est arrivé de dire après avoir traversé cette zone qui se transforme sous nos yeux à une allure stupéfiante : « c'est déjà la mise en place d'une société communiste ».

Il me faut cependant répondre ici à une objection qui ne peut guère manquer de se présenter à l'esprit de mes auditeurs. Ne passez-vous pas, de la façon la plus inconsidérée et la plus arbitraire des cas tout à fait particuliers que vous avez évoqués dans votre pièce aux données d'une situation absolument générale qui déborde dans tous les sens des cas de cette sorte ? Quel rapport, par exemple, peut-on bien trouver entre mauvaise conscience et technocratie ? Je ne contesterai pas la force apparente de l'objection, mais je dirai que celui qui la formule se place sur un plan qui est justement tout à fait différent de celui où se situent non seulement mes drames, mais la pensée existentielle que j'ai cherché à mettre sur pied depuis que j'ai commencé à réfléchir personnellement.

Il est certes absolument évident que si on reste dans le domaine des notions, il est tout à fait impossible de

faire sortir d'une idée telle que celle de technocratie ou d'ailleurs d'un régime social quelconque considéré dans ses caractères distinctifs, rien qui ressemble à ce que j'ai appelé la mauvaise conscience. Mais ce qui m'importe, ce n'est pas la technocratie prise en elle-même, d'autant que ce n'est encore là après tout qu'une abstraction, c'est beaucoup plutôt ce qu'elle tend à faire des êtres individuels qui sont appelés à vivre sous son égide. Il faut encore ajouter ceci qui est extrêmement important, c'est que le monde dans lequel nous vivons et qui est aussi celui où se déroulent mes drames, est un monde où la technocratie n'est pas souveraine, où elle existe beaucoup plutôt à l'état de menace à l'horizon, mais en même temps comme un certain esprit qui tend de plus en plus à informer la vie. Le personnage d'Eustache n'est pas séparable de ce contexte qui est celui d'une société en évolution où d'ailleurs la lutte des classes telle que Marx l'avait conçue, en conformité avec les données qui étaient celles de la société en voie d'industrialisation telle qu'elle s'offrait à ses remarquables dons d'observateur, où la lutte des classes, dis-je, tend à faire place à des relations très différentes, infiniment plus subtiles et moins cristallisées du fait de la prolétarisation d'une certaine bourgeoisie et surtout de l'embourgeoisement massif d'une très grande partie du prolétariat. Si maintenant on me demande pourquoi j'ai fait un chanteur de Werner Schnee, c'est-à-dire de l'homme qui lutte pour l'universel contre les masses, je répondrai que les motifs de ce choix ne me sont apparus qu'a posteriori, et cela toujours pour la même raison, parce que je n'ai pas été de l'idée abstraite au concret, mais inversement. Un chanteur comme Werner Schnee est au sens le plus profond du mot, un être disponible et consacré, puisque la tâche à laquelle il s'est voué consiste

à rendre communicable aux autres hommes l'œuvre de quelques grands créateurs : Werner est un médiateur, comme le serait d'ailleurs n'importe quel instrumentiste, mais la médiation est ici plus manifeste et plus vitale que partout ailleurs puisque la voix fait corps avec l'être bien plus directement que ne pourrait le faire un instrument tel qu'un violon ou un piano. On pourrait dire encore que le climat spirituel de Werner, c'est l'admiration. Il s'agit pour lui en effet de mettre cette puissance qui est en lui au service de ce qu'il admire pour le rendre effectivement admirable aux auditeurs — non pas certes à n'importe quel auditeur : en un tel domaine, il n'y a pas place pour *n'importe qui* — il y a ici des profanes qui resteront toujours des profanes, et cela en vertu d'une disgrâce dont la nature et le sens à dire vrai nous échappent mais que nous sommes bien forcés de constater. Et l'existence de ces profanes, disons plus exactement de ces béotiens, n'enlève rien à l'universalité du message, car celle-ci, pour parler comme les logiciens, ne doit pas être conçue en extension, mais seulement en compréhension. Chez un interprète tel que Werner Schnee, le moi est comme appelé à se résorber dans le service inspiré de l'œuvre belle, ce qui ne veut d'ailleurs pas dire, bien entendu, que la vanité ne puisse pas intervenir, l'être humain est ainsi fait qu'elle peut intervenir partout comme une sorte de rouille. Mais ce que l'on peut dire, c'est que les conditions dans lesquelles se réalise une interprétation parfaite tendent en quelque manière à exclure cette intervention. Il en est bien ainsi chez Werner Schnee, et cette sympathie qu'il inspire à tous est sûrement liée très directement au fait qu'il existe aussi peu que possible pour lui-même ; c'est par là d'ailleurs qu'il s'apparente au croyant. Rappelons-nous la phrase qu'il disait

tout à l'heure à Béatrice : l'artiste y échappera sans doute (à ce mal qu'est la pauvreté) et aussi le fidèle qui a la prière. Dans l'un et l'autre cas le salut vient de la transcendance, même si elle se présente très différemment ici et là, et cette transcendance, nous aurons à le voir de plus en plus clairement, est intimement liée à l'universalité.

Peut-être convient-il d'ailleurs de revenir ici sur ce que j'ai donné à entendre au sujet de l'admiration. Je ne dirai pas seulement qu'elle a tenu une immense place dans ma vie et qu'à mes yeux l'incapacité d'admirer est la suprême disgrâce. J'ai toujours senti que l'admiration s'apparentait à la création, qu'elle était même sans doute comme la dispensation miséricordieuse par laquelle des êtres auxquels le don d'effectuer quelques créations visibles a été refusé, peuvent néanmoins accéder au plan de l'esprit créateur. Si cette idée d'une parenté entre admiration et création éveille d'abord la surprise, c'est, me semble-t-il, que l'on tend à confondre création et production. Mais on pourrait dire d'une façon tout à fait générale que toute production relève d'une technique et qu'au contraire la création se situe dans l'ordre du métatechnique. Ceci peut d'abord paraître purement verbal. Mais ce que j'ai cherché à montrer, c'est que toute création est en réalité une réponse à un appel reçu, et c'est sur la réceptivité qu'il convient ici d'insister en montrant qu'on commet une grave erreur lorsque l'on confond, comme me semble l'avoir fait par exemple Kant, réceptivité et passivité. C'est dans une étude publiée en 1937, sous le titre *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation* que j'ai pour la première fois développé cette idée : cette étude qui devait ultérieurement être incluse dans le volume intitulé *Du Refus à l'Invocation*, est donc à peu

près contemporaine du *Dard* et la liaison est aussi visible qu'elle pouvait l'être entre *Le Monde Cassé* et *Position et Approches concrètes*. Je reproduis ici la page de cet essai qui se rapporte directement à l'idée de réceptivité active ou créatrice.

« Nous rencontrons déjà au niveau du connaître, disais-je, le paradoxe qui est au cœur de la création proprement dite, mais celui-ci se laisse peut-être plus facilement déceler chez l'artiste que dans les zones où la connaissance s'élabore et où le pragmatique sous toutes ses formes vient recouvrir le mystère [initial et en son tréfonds impénétrable] de la « naissance-au-réel ». L'artiste s'apparaît à lui-même alimenté par cela même qu'il tente d'incarner ; en lui se réalise ainsi à la limite l'identification du recevoir et du donner. Mais ceci ne peut s'accomplir que dans la sphère qui est la mienne et qui correspond dans ce registre ou dans la zone que j'évoquais en analysant le *chez soi*. Il y a tout lieu de penser qu'il n'existe pas de différence de nature, mais seulement de puissance, entre l'aptitude à sentir et l'aptitude à créer ; l'une et l'autre présupposent l'existence non seulement d'un soi, mais d'un monde où le soi se reconnaît, s'exerce, se répand ; monde intermédiaire entre le clos et l'ouvert, entre l'avoir et l'être, et dont mon corps apparaît nécessairement comme le symbole ou le noyau matérialisé. Mais il est permis de supposer que nous sommes dupes des plus grossières apparences lorsque nous hypostasions, lorsque nous traitons comme une réalité indépendante et refermée sur soi ce qui n'est peut-être que le champ d'affleurement d'un certain royaume indéfini dont nous ne pouvons que répérer accidentellement et comme par éclairs les zones immergées, les prolongements sous-marins. Le fait même de vivre, au sens plein que nous conférons à ce mot lorsque nous parlons de notre vie, de la vie humaine, n'impliquerait-il pas, pour qui le penserait à fond, l'existence d'une sorte d'Atlantide, métaphysique, inexplorable par définition, mais dont la présence en réalité confère à notre expérience son volume, sa valeur, sa mystérieuse densité ? » (P. 123-124.)

Il conviendrait bien entendu, dans la perspective qui est ici la nôtre de préciser davantage ce qui dans cette page était évoqué de façon allusive et métaphorique ; mais la difficulté me paraît résider dans le fait que ce qui est ici visé ne saurait vraisemblablement être conceptualisé sans contradiction. En effet, le concept ne peut être formé qu'à partir de cette sphère dont j'ai dit qu'elle était intermédiaire entre l'avoir et l'être. Et on pourrait dire que la démarche par laquelle la pensée aborde à ces rivages obscurs est inverse de celle qui est la sienne lorsqu'elle s'applique à connaître ou même à comprendre quoi que ce soit. Il est à peine besoin de remarquer que nous retrouvons ici, mais à un niveau d'expérience plus profond, ce qui avait été dit dans une leçon antérieure au sujet de la participation. Mais ce que je voudrais marquer, c'est qu'une réflexion approfondie sur la réceptivité active est propre à orienter notre conception de l'homme et de ce que nous avons appelé la dignité humaine ; aussi bien le moment est-il venu de nous attaquer directement à cette notion même de dignité.

Il faut bien reconnaître que la phraséologie courante sur ce qu'on appelle la dignité de la personne humaine est imprégnée d'un kantisme réduit d'ailleurs à sa plus simple expression ; je vise ici l'idée d'après laquelle la valeur inaliénable de la personne réside dans le fait qu'elle est un être rationnel : on met d'ailleurs plutôt l'accent sur la faculté de comprendre et de saisir l'ordre intelli-

gible du monde ou plutôt sur celle de se conformer soi-même à certaines maximes reconnues comme universelles. Il ne saurait, dans mon esprit, être question de contester la légitimité d'une telle interprétation. Mais en même temps, il me paraît difficile de contester que depuis près d'un siècle ce rationalisme, pour respectable qu'il soit a beaucoup perdu de ce que l'on pourrait appeler sa vitalité, comme si sa prise sur les esprits s'était peu à peu desserrée. Et le développement de la philosophie de l'existence sous ses différents aspects, mais aussi pourrait-on dire de la philosophie de la vie chez Bergson et ses continuateurs, ne serait pas compréhensible sans cette sorte de désaffection de plus en plus générale, pour une pensée exposée à tous les dangers qui guettent le formalisme.

Je crois profondément, en ce qui me concerne, que nous ne pouvons arriver à préserver le principe mystérieux qui est au cœur de la dignité humaine, qu'à condition de parvenir à expliciter la qualité proprement sacrale qui lui est propre, et cette qualité apparaîtra d'autant plus clairement que nous nous attacherons davantage à l'être humain considéré dans sa nudité et dans sa faiblesse, à l'être humain désarmé tel que nous le trouvons chez l'enfant, chez le vieillard, ou chez le pauvre. Il convient ici, me semble-t-il, de réfléchir sur un paradoxe qui se présente au premier abord comme singulièrement embarrassant.

Ne risquons-nous pas en effet communément de nous laisser tromper par ce que j'appellerai volontiers une conception décorative de la dignité, celle-ci étant plus ou moins confondue avec l'apparat dont s'entoure volontiers la puissance ? Le terme même de dignité est ici très significatif. Il s'agit en somme de réaliser par exemple autour du pouvoir judiciaire certaines conditions extérieures susceptibles d'inspirer le respect, ou si l'on veut de ménager une distance entre les hommes chargés de certaines hautes fonctions et les hommes du commun. Et certes, ce serait une erreur, sans doute même une aberration que de contester la nécessité de rehausser, fût-ce par des artifices, la valeur de certaines institutions dans la mesure où celles-ci présentent à quelque degré que ce soit le caractère d'un sacerdoce. Mais en même temps, il est toujours à craindre qu'*humainement parlant* cette pompe ne recouvre que du vide ou du mensonge, — et en ce cas on peut vraiment dire qu'elle se retourne en quelque sorte contre elle-même, et qu'elle devient en fin de compte aux yeux de l'observateur critique comme une récusation accablante de soi. Ceci reste d'ailleurs vrai, même si on laisse de côté tout ce qui est uniforme ou appât pour ne considérer que l'attitude, que la solennité du ton et des gestes : car celle-ci risque trop souvent de provoquer chez celui qu'il faut peut-être appeler le profane une mise en question qui peut aisément devenir défi et révolte.

C'est d'ailleurs dans cette ligne de pensée existentielle qu'apparaissent, me semble-t-il, les insuffisances du rationaliste, telles que l'homme d'aujourd'hui ne peut guère manquer de les ressentir. C'est comme si nous étions de plus en plus sensibilisés au fait que la raison peut devenir grimace ou parodie. Mais un autre ordre de considération intervient ici dans le même sens ; on peut dire que notre temps aura vu s'effectuer ce que j'appellerai assez volontiers une sécularisation progressive de la raison, une étude fonctionnelle tendant de plus en plus à réduire celle-ci à un ensemble d'opérations techniques relevant d'une science descriptive qui ne laisse guère subsister autour d'elle le halo dont s'entourait encore par exemple le mot *Vernunft,* pour Kant et pour ses successeurs. Je ne prétends d'ail-

leurs pas que cette réduction puisse jamais être assez exhaustive pour ne rien laisser subsister qui mérite l'attention et même le respect : je suis, en réalité, au fond de moi-même, persuadé du contraire. Mais je doute que le langage qui a été celui de la philosophie rationaliste traditionnelle soit susceptible de communiquer à l'esprit des hommes de notre temps cette réalité qu'on serait tenté de dire résiduelle et dont il convient sans doute de déclarer qu'elle est à la fois immédiate et secrète. Ces deux mots semblent contradictoires, mais cette contradiction, si l'on veut bien y réfléchir, apparaît comme inhérente à ce que nous appelons le sacré.

Le phénoménologue Emmanuel Lévinas, dans sa thèse récente qui s'intitule *Totalité et Infini,* me paraît avoir fait preuve sur ce point d'une grande pénétration, en mettant en valeur l'originalité irréductible de ce qu'il appelle le « face-à-face », c'est-à-dire de la façon dont s'offre à moi le visage de l'autre. Il pense — et je suis fortement tenté de lui donner raison — que l'altérité dont il s'agit ici ne se laisse en aucune façon ramener à celle qu'une dialectique de type hégélien permet à travers le conflit de réduire finalement à l'identité. L'altérité présente ici un caractère de consistance qui fait au contraire défaut dans le monde des objets ou des données objectivables. Je laisserai d'ailleurs ici de côté la question de savoir comment Emmanuel Lévinas tente d'échapper au pluralisme qu'une telle position peut paraître impliquer. Il est assez surprenant que pour désigner l'autre en tant qu'autre, mais en même temps tel qu'il se présente à moi pour être, non pas seulement affronté, mais accueilli, il n'emploie pas le terme qui cependant me paraît s'imposer : celui de prochain. Observons que ce mot ne prend sa valeur que précédé de l'adjectif possessif, ce possessif perdant d'ailleurs l'indice revendicatif qu'il comporte en général.

Il va de soi que nous retrouvons ici à un niveau d'expérience sans doute plus profond, ce qui a été dit du « toi » dans une leçon antérieure. C'est dans une philosophie axée sur la seconde personne que les mots « mon prochain » prennent un sens.

Il est assez visible d'autre part qu'un passage presqu'insensible s'opère ici de l'expérience impliquée dans les mots « mon prochain » à l'affirmation d'une fraternité. Mais ici intervient une remarque importante et qui ne saurait être passée sous silence. Je ne puis en principe désigner comme étant mes frères que ceux qui sont nés du même père que moi. La fraternité implique une filialité commune. Et tout permet de penser que les premiers révolutionnaires français, lorsqu'ils posèrent à la base même de la Déclaration des Droits de l'Homme la liaison à leurs yeux infrangible entre liberté, égalité et fraternité, se référaient à un déisme sous-jacent qui devait par la suite être mis en question. On peut juger paradoxal que l'inscription liberté-égalité-fraternité figure sur tous les édifices publics d'un pays officiellement laïc et qui a par conséquent cessé depuis bien longtemps d'attribuer à la croyance en un Dieu père de tous les hommes qu'un caractère purement facultatif. Dans ces conditions, la fraternité n'est plus qu'un « comme si » : les hommes doivent se comporter les uns vis-à-vis des autres comme s'ils étaient des frères. On n'est plus là en présence que d'une aspiration vague ou peut-être du regret obscurément nostalgique d'un temps où la fraternité était article de foi. Il en va bien entendu tout autrement pour l'égalité : puisque ce mot traduit une exigence qui tend à s'institutionaliser toujours davantage, infiniment plus d'ailleurs au niveau des droits qu'à celui des devoirs ou des obligations. Mais une

question très importante se pose ici qui a retenu mon attention depuis la fin de la dernière guerre et qui d'ailleurs a été abordée de la façon la plus directe et la plus précise par un Autrichien fixé à cette époque aux Etats-Unis où il a donné de nombreux cours dans des universités. Je veux parler du comte Kühnelt Leddin et de son livre *Liberté ou Egalité*[1] : c'est bien entendu sur la conjonction *ou* qu'est mis ici l'accent. De mon côté, sans rien connaître à cette époque des travaux du comte Kühnelt Leddin, j'avais pour la première fois, à Lisbonne, en 1949, tenté de montrer que contrairement à ce qu'ont cru les hommes de 1789 et leurs innombrables émules, il existe, semble-t-il, entre égalité et fraternité une secrète opposition liée au fait que ces deux exigences sont mises à partir de centres différents. Comme je l'indiquais il y a un instant, l'égalité est essentiellement revendicative, elle est au sens le plus fort du mot égo-centrique. « Je suis ton égal, son égal, ou leur égal. » Et en creusant davantage on n'aurait aucune peine à retrouver à la suite de Nietzsche et de Scheler la présence du ressentiment au cœur de l'égalité. Il faut ajouter d'ailleurs bien entendu que cette présence inavouée et d'une certaine manière inavouable est recouverte par un camouflage rationnel ou pseudo-rationnel. Il n'y a pas de raison pour que je ne sois pas ton égal, il serait même irrationnel d'admettre que je ne le suis pas.

Il faudrait d'ailleurs montrer par quels processus on passe de l'égalité évidente de certains droits à l'égalité beaucoup moins évidente de tous les droits, à l'égalité supposée des sujets eux-mêmes, cette égalité de tous les hommes — à supposer que le mot garde un sens, ce qui est infiniment douteux — conférant une justification à l'égalité des droits.

[1] *Liberty or Equality. The Challenge of our Time.* Hollis and Carter, Londres 1952.

Mais il en va tout autrement pour la fraternité : il me semble qu'elle est au contraire essentiellement hétérocentrique, tu es mon frère, je te reconnais pour tel, je te salue comme mon frère. Il est évident, certes, qu'un renversement peut s'opérer ici, il peut se faire, si je suis lésé par toi que j'aie à te rappeler sur le ton du reproche qu'après tout, je suis ton frère. Mais ce n'est là qu'un cas dérivé. Et d'ailleurs, ce sera vraisemblablement au nom de mes droits foulés au pied par toi, c'est-à-dire de l'égalité bien plus que de la fraternité, que je t'adresserai éventuellement ce reproche. Mais si on concentre son attention sur l'acte de reconnaissance expansive qu'on trouve à la base de la fraternité, on s'apercevra qu'il va spontanément à l'encontre de la revendication que suppose l'égalité : tu es mon frère et parce que tu es mon frère, je me réjouis, non seulement de ce qui peut t'arriver d'heureux, mais aussi de constater tes supériorités. Pourquoi, dirai-je, éprouverais-je le besoin d'être ton égal ? Nous sommes frères à travers toutes nos dissemblances et pourquoi ces dissemblances n'impliqueraient-elles pas des inégalités en ta faveur — je ne dirai sûrement pas à mon détriment — car puisque nous sommes frères, c'est en vérité comme si l'éclat qui émane de tes dons, de tes actes, ou de tes œuvres, rejaillissaient sur moi ; ce que j'exprimerai peut-être en disant très simplement, je suis fier de toi, ce qui n'aurait vraiment aucun sens, ce qui ne serait même pas possible si je gardais le souci d'être ou de me montrer ton égal.

Mais c'est ici le lieu de refermer ce qui fut en somme une longue parenthèse : tout ce qui précède nous conduit

à penser que si la dignité humaine peut être aujourd'hui pleinement reconnue, sans que par là on s'engage à nouveau dans les ornières d'un rationalisme abstrait, c'est à condition de se placer dans la perspective de la fraternité et non dans celle de l'égalitarisme, et ici il me faut revenir sur ce que j'ai pu sembler sous-entendre plus haut. Ce serait, je crois, une erreur et en tout cas une imprudence de prétendre que la dignité humaine ne peut être affirmée que par ceux qui sous quelque modalité confessionnelle que ce soit, reconnaissent explicitement Dieu comme père de tous les hommes, cette dignité apparaissant comme la marque même de l'*imago dei*. Ou plus exactement j'ai le sentiment qu'une telle position ne saurait être acceptée purement et simplement — sans qu'il soit d'ailleurs question de la rejeter explicitement. L'accepter, ce serait faire bon marché du fait qu'un non-croyant — je ne dis pas du reste un athée — c'est un mot qui ne convient pas ici — qu'un non croyant, dis-je, peut en fait avoir une conscience à la fois exigeante et subtile de la dignité humaine et en apporter dans ces actes les témoignages les plus irrécusables. Je ne vise pas ici seulement telle protestation purement verbale contre l'injustice et l'oppression — car la valeur d'une telle protestation est douteuse, sauf là où elle comporte des risques pour celui qui la formule. Je songe bien plutôt à une attitude active envers les opprimés quels qu'ils soient. Et dans le concret cette attitude implique bien la conscience d'une relation fraternelle avec ceux-là mêmes qu'il s'agit de défendre. Faudra-t-il dire que ces incroyants-là sans s'en douter entretiennent malgré tout une croyance en la paternité divine que dissimulent leurs opinions de libre penseur. J'ai à vrai dire dans ce sens insisté moi-même sur ce fait important que chacun de nous peut se tromper sur ce qu'il

pense croire et sur ce qu'il croit effectivement. Et s'il en est ainsi, c'est que la croyance est véritablement un mode de l'être, bien loin d'être assimilable à une opinion, c'est-à-dire à quelque chose qu'on a.

J'estime néanmoins qu'il ne faudrait pas trop chercher à utiliser cette idée dans un sens apologétique, et en ce qui concerne l'incroyant, je dirai plutôt ceci : là où il possède vraiment la qualité militante que j'évoquais il y a un instant, je dirai qu'il y a chez lui une expérience active et même poignante du mystère qui s'attache à la condition humaine et à tout ce qu'elle comporte de hasardeux, de précaire, et en même temps de tragique. Et ce que l'on découvre dans cette ligne de pensée, c'est la compassion, au sens le plus fort de ce mot, et par conséquent, en tant qu'elle n'implique chez celui qui la ressent, rien qui ressemble à un sentiment de supériorité quel qu'il soit. Ceci reviendrait à dire en somme que la dignité doit être cherchée aux antipodes de la prétention et bien plutôt du côté de la faiblesse. Ici encore, comme je l'ai fait si souvent, je citerai une phrase de l'un de mes personnages, Arnaud à la fin des *Cœurs Avides ;* son père est un homme qui semble ne cesser jamais de parler « pour la galerie », c'est-à-dire de façon doctorale et quelque peu solennelle, et en fin de compte lui seul est dupe de cette espèce de pompe verbale destinée à impressionner ses auditeurs. Mais succombant à la fatigue, il s'assoupit. Et son fils, Arnaud, qui est un chrétien fervent mais qu'habite l'esprit d'enfance, médite devant le vieillard endormi : « Encore un peu de temps, murmure-t-il, et toutes ses phrases dont il s'est enchanté, se perdront dans le silence ; cette affectation dont il est dupe tombera de lui ; il restera là seul, désarmé, sans défense, comme un enfant que le sommeil a terrassé et qui serre encore son jouet contre lui.

Devant le vivant qui pérore et gesticule, si nous savions évoquer le gisant de demain ! »

Ici s'oppose — d'une façon qui me semble éclairante pour la pensée que j'ai cherché à exprimer dans cette leçon — à une dignité qui parce qu'elle est affectation, se mue en son contraire, la dignité inaliénable qui s'attache à la condamnation que tout homme subit du fait même de sa naissance. Il y a d'ailleurs là un paradoxe dont le sens mérite d'être approfondi.

A première vue, en effet, on pourrait être tenté de dire que le fait pour l'homme d'être périssable confère non seulement à ses actes, mais à son être même un caractère dérisoire. Et il faut bien reconnaître qu'il y a là en effet une pente sur laquelle l'homme d'aujourd'hui ne s'engage que trop facilement. Or, à partir du moment où l'insignifiance de l'individu est proclamée, la voie est frayée à toutes les tyrannies et en particulier à celles qui s'exercent aujourd'hui sous le couvert d'un vocabulaire démocratique. Mais justement, ce qui est remarquable, c'est que cette voie ne soit pas la seule, bien plus c'est qu'en nous une résistance puisse prendre corps contre cette dissolution ou cette dérive. Nous aurons à voir maintenant de façon plus claire et plus précise le sens et la nature de cette résistance : mais il doit être déjà suffisamment clair que cette résistance se fonde, non sur l'affirmation du moi, et les prétentions qu'elle distille, mais sur la conscience affermie du lien vivant entre les hommes.

HUITIÈME LEÇON

FRATERNITÉ ET LIBERTÉ

Ma dernière leçon s'est achevée sur l'évocation d'une option et sur l'énoncé d'un paradoxe. C'est une tentation qui pour beaucoup d'hommes de notre temps semble presque irrésistible de tirer argument de la mortalité de l'homme pour juger qu'il est en lui-même négligeable en tant qu'individu, et pour reporter sur la collectivité ou sur la société la considération dont on le juge décidément indigne. Mais raisonner ainsi, c'est s'engager sur un chemin qui mène à la tyrannie, et à la servitude. Or le paradoxe que j'indiquais en terminant, c'est que nous pouvons au contraire trouver dans la finitude même de l'homme le principe de son essentielle dignité. Comment ceci est-il possible ? Il s'agit de partir du fait que l'homme est le seul être connu de nous qui se sache mortel — et ceci d'ailleurs, dans la perspective qui est la mienne au cours de ces leçons, permet de voir qu'il transcende cette société à laquelle une certaine « raison » prétend le sacrifier : car justement cette société, si elle a un destin, n'en est pas consciente, elle est incapable de le concevoir et a fortiori de le dominer. En sorte qu'en fin de compte, c'est à l'individu que reste l'avantage.

Toutefois, ne manquons pas de remarquer ce que le fait de se savoir mortel comporte en soi, quant à la valeur, quant à l'évaluation de la même indétermination que j'ai signalée précédemment : de cette situation ambiguë, nous ne pouvons sortir qu'à condition de franchir les limites de l'ego. Dans le texte des *Cœurs Avides* que j'ai cité, Arnaud méditait, non sur sa propre mortalité, mais sur celle de son père. Et cette méditation était comme imprégnée d'une compassion qui était en même temps une forme de piété. C'est justement la nature de cette piété qu'il faudrait tenter d'éclairer, sans d'ailleurs s'imaginer qu'on pourra la réduire à quelque chose de plus simple qui présenterait un caractère d'évidence au sens cartésien de ce mot.

Nous avons d'abord, je crois, à écarter résolument l'interprétation réductrice qui verrait dans cette piété la survivance affaiblie et décolorée d'une crainte superstitieuse. Certes, il sera toujours possible de procéder à des tentatives de dérivation semblable, mais elles seront toujours exposées à l'objection centrale qu'encourt à peu près inévitablement le type d'affirmation qui consiste à prétendre que ceci *n'est* après tout *que cela,* c'est-à-dire à contester ou à nier au nom de considérations génétiques la qualité propre d'une expérience donnée. La vérité me semblerait être plutôt, ici, que la piété envers les morts ou envers ceux dont nous anticipons la mort répond à une exigence de compensation qui s'apparente peut-être à une modalité secrète de la justice. Tout se passe comme si l'homme pieux — et je prends ici cet adjectif dans l'acception la moins confessionnelle qui soit — se sentait appelé à opposer au processus de dégradation qui s'opère au niveau de la chair corruptible un mouvement inverse qui s'oriente vers l'exhaussement, ou pourrait-on dire l'exaltation — si

ce mot n'avait pas perdu son sens étymologique et noble. Mais je pense qu'il faudrait creuser ici plus profondément. Ce qui intervient, le plus souvent d'ailleurs au-delà de toute formulation explicite, c'est l'assurance que l'être dans la mort accède à une intégrité que la vie vécue ne lui aurait peut-être pas permis d'atteindre en raison de son caractère perpétuellement dispersé, tenaillé ou écartelé. Le vers célèbre de Mallarmé

« Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change »

traduit bien cette accession à l'éternité. Il est vrai que ce qui apparaît parfois au terme d'une vie, c'est sa foncière nullité, son inanité, ou même ce peut être quelque chose de pire que le néant : une volonté mauvaise qui s'est affirmée à travers une suite d'actes, une volonté de détruire autour d'elle tout ce qui chez l'homme tend vers la communauté et vers la paix. Mais dans la perspective qui est la mienne, il paraît douteux qu'on puisse s'en tenir à cette sorte de constat, il me semble que quelque chose vient inévitablement en atténuer la rigueur et comme l'infléchir vers l'interrogation. Car cet être même qui semble avoir voulu le mal, ou bien il a été frustré d'amour et alors c'est d'une certaine manière comme s'il pouvait lui-même au terme de son existence, se muer en accusateur — ou bien au contraire, il a été aimé, et cet amour auquel il n'a pas su répondre, ne peut pas ne pas affecter en quelque façon le caractère d'une intercession. Mais il est vrai que ce mot d'intercession ne prend un sens que si le dernier mot n'est pas dit et à condition que la conscience intersubjective se refuse à admettre ou a fortiori à proclamer le caractère définitif de la mort. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer directement dans les développements complexes et sinueux que j'ai consacrés au problème de la survie, déjà effleurés au surplus à

propos de l'*Iconoclaste.* Je voudrais seulement attirer ici l'attention sur un ou deux points.

Il me semble tout d'abord que, quelle que soit d'ailleurs notre position religieuse (ou agnostique), nous avons à récuser un dogmatisme négateur, fondé le plus souvent sur un scientisme suranné.

Nous avons d'autre part à constater que, contrairement à ce que l'on aurait été tenté de supposer au nom d'une logique qui s'est avérée bien superficielle dans des sociétés plus ou moins complètement contrôlées par l'athéisme et où on a cessé de croire au moins officiellement que la vie humaine se prolonge dans l'invisible, celle-ci n'a pas été traitée avec plus de respect, de ménagement, elle n'a pas bénéficié du fait que théoriquement on la regardait comme un bien dont la perte n'est pas compensable. Je serais même plutôt tenté de penser que dans les sociétés dont j'ai parlé, il s'est réalisé un avilissement de la vie, au sens où on parle de l'avilissement des prix. Les guerres et les révolutions avec l'effroyable consommation de vies humaines qu'elles ont comportée, ont joué dans ce sens. J'évoque le mot prononcé par un général connu devant un de mes parents qui était officier d'Etat-Major, au lendemain d'une offensive sanglante pendant la guerre de 1914-1918 : « Les hommes, çà se remplace ». Mots scandaleux, et même sacrilège, car en réalité, un homme individuel est très exactement ce *qui ne se remplace pas.* Mais il faut dire qu'on aura vu à notre époque, plus sans doute qu'à aucune autre, s'introduire dans un domaine d'où elle aurait dû être à jamais exclue, la distinction valable dans le commerce, c'est-à-dire dans l'ordre des choses, entre le gros et le détail. Mais il y a là une conséquence entre beaucoup d'autres d'un matérialisme vécu qui s'est généralisé de notre temps et qui par une

incohérence qui ne fait pas honneur à la nature humaine, peut d'ailleurs coexister chez certains, je ne dirai peut-être pas avec des croyances religieuses authentiques, mais avec des fantômes de semblables croyances.

En troisième lieu — mais c'est là une observation d'un type très différent des précédentes — je pense qu'il convient d'être soigneusement en garde contre une disposition religieuse qui, au nom de textes révélés, plus ou moins correctement interprétés, prétend récuser a priori telle conception métaphysique portant sur l'au-delà. Un théologien protestant. Jean Hering, dans un article récent de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses de l'Université de Strasbourg* [1], faisait observer à mon sens très justement d'une part que le théologien n'a pas à prendre parti pour ou contre la réincarnation, car celle-ci relève d'un mode de connaissance étranger à la théologie, mais que d'autre part, un dogme fondamental comme celui de la résurrection de la chair se situe sur un terrain tout différent et auquel le non-théologien n'a pas accès. J'ai toujours pensé quant à moi que la doctrine de la ré-incarnation méritait un examen beaucoup plus attentif que celui auquel elle a donné lieu la plupart du temps chez les philosophes, et qu'il était possible que des faits empiriques se produisent qui la fassent apparaître à tout le moins comme une hypothèse tout à fait plausible. (Voir les deux articles de Jean Stevenson M. D. dans le *Journal de la Société américaine de Recherches psychiques* d'avril 1960.)

Si j'ai cru devoir introduire ces quelques remarques dans cette leçon c'est qu'il me paraît nécessaire de mesurer l'épaisseur de l'enceinte bétonnée dans laquelle l'homme d'aujourd'hui tend de plus en plus à s'enfermer — une

[1] 1960, pp. 338-348.

enceinte de plus en plus imperméable à toutes les prémonitions, à toutes les entre-visions qui lui permettraient d'imaginer ce que l'on pourrait peut-être appeler un contrepoids spirituel à cette solitude à laquelle il semble se condamner, par un choix orgueilleux et luciférien.

Sans doute objectera-t-on ici qu'il existe un peu partout des sociétés théosophiques, spirites, etc., qui se sont précisément assigné pour but de maintenir ou de rétablir ces communications entre l'homme et l'au-delà. Je n'ai gare de l'oublier et suis d'ailleurs en relation régulière avec les sociétés de Recherches parapsychologiques en Angleterre et aux Etats-Unis où il est certain qu'il s'effectue un travail sérieux et appréciable. Mais il faut bien reconnaître aussi que dans ce domaine, les chercheurs animés d'un véritable esprit critique ont à se faire un chemin dans les conditions les plus difficiles au milieu d'une confusion sans nom où l'erreur et la vérité se mêlent inextricablement. Il faut ajouter surtout que ces recherches présentent un caractère marginal par rapport au développement de la science proprement dit. Je constate en France, surtout chez les savants, mais aussi chez les philosophes, une extraordinaire répugnance à admettre, seraient-ce même des faits aussi solidement établis que la télépathie ou la lecture de pensée et cela, parce que ces faits s'inscrivent en faux contre certains postulats qu'on n'a jamais pris soin d'examiner et de discuter. Et c'est ainsi qu'on a pu voir un penseur rationaliste, tel qu'Alain, écrire dans un article publié, si je ne me trompe en 1929, dans la revue *Europe,* et dont la lecture fut pour moi un objet de scandale, que même si ces faits (parapsychologiques) se produisaient quelque part, il se garderait bien d'aller y assister. Ainsi s'affirmait une conception en quelque sorte policière de l'intelligence — douanière serait

peut-être plus exact — car c'est bien une certaine contrebande à laquelle on entend s'imposer. Je crois d'ailleurs pouvoir dire que c'est avant tout contre une attitude d'esprit comme celle-là que j'ai toujours entendu prendre position et on retrouve ici cette sorte de disposition aventureuse que j'évoquais dans ma première leçon.

Je m'excuse d'ailleurs du caractère digressif et en quelque sorte échevelé de cet ensemble de remarques, en particulier pour ce qui touche le rapport, à mes yeux certain, mais il faut bien le dire difficilement précisable, entre la recherche parapsychologique et le refus d'affirmer dogmatiquement le caractère définitif de la mort même si ce refus ne peut pas — ou peut difficilement — se commuer en une affirmation de la survie susceptible de s'articuler en un jugement présentant une portée universelle.

Mais il me semble que d'une façon générale les philosophes jusqu'à notre époque n'ont guère pris garde à certaines caractéristiques structurales de l'être humain qui permettent l'insertion de la liberté dans la trame même de notre existence. Encore une fois, à moins de se faire le champion d'un matérialisme scientiste qui paraît définitivement dépassé, je ne vois pas qu'on puisse soutenir sérieusement que la survie est purement et simplement impensable. Une marge d'incertitude demeure, et elle se présente à la réflexion comme un trait de la figure mystérieuse qui est celle de notre destin. Mais sans doute serait-ce une autre erreur que de regarder cette marge comme une donnée fixe et constante et par là même indépendante de la façon dont nous tendons à orienter notre existence ici-bas. Il est clair que plus chacun de nous se sera pris lui-même pour centre, ne considérant les autres que par rapport à lui, plus l'idée d'un au-delà

tendra à se vider de toute signification, car cet au-delà n'apparaîtrait alors que comme une continuation vide de sens. Il en est ainsi a fortiori dans une perspective comme celle de Sartre où l'autre est avant tout pensé comme menace à mon intégrité, celle-ci n'étant au fond que le fait pour moi de me suffire à moi-même. Au contraire, plus l'autre ou les autres auront fait partie intégrante de mon expérience, plus j'aurai été amené à reconnaître à la fois leur valeur irréductible et en même temps la difficulté *pour nous* d'arriver ici-bas à une harmonie durable, plus il m'apparaîtra nécessaire de concevoir un mode d'existence différent de celui que nous avons connu et qui nous acheminerait vers l'unité véritable et *pléromatique* où nous serions tous en tous.

Je suis loin de sous-estimer la force de l'objection que soulève immanquablement une telle assertion. On ne manquera pas de faire observer qu'elle relève de ce *wishful thinking,* de cette pensée née du désir qu'une réflexion rigoureuse se doit, semble-t-il, de regarder comme sujette à caution et même en fin de compte de récuser.

Mais c'est ici que trouvent leur place les réflexions sur l'espérance que j'ai été amené à développer au cours de la deuxième guerre. Je suis parti de cette idée que le désir et l'espérance doivent être soigneusement distingués et que Spinoza en particulier a sans doute commis une erreur en paraissant les identifier. Déjà dans *Position et Approches concrètes,* j'avais fait observer que l'opposition n'est pas, comme l'a dit Spinoza, entre la crainte et l'espérance, mais bien entre la crainte et le désir, et j'ajoutais que le corrélatif négatif de l'espérance est l'acte qui consiste à mettre les choses au pire, à s'installer en quelque sorte par avance dans le pire comme le fait par exemple le défaitiste. Mais dans des développements,

postérieurs de dix ans au texte que je viens d'évoquer, j'ai tenté d'une façon plus approfondie de mettre en lumière certaines caractéristiques fondamentales de l'espérance et cela en prenant comme base de réflexion la situation qui était alors la nôtre à nous Français, puisque nous étions vaincus et opprimés par l'ennemi, ou qui était plus visiblement encore celle des prisonniers attendant l'heure de la libération. Ce qui m'apparut alors dans une *sunéidèsis* comme celles que j'ai évoquées précédemment, c'est que l'espérance est dans tous les cas liée à une expérience de captivité : « Mais je m'apparais comme captif si je me trouve non seulement jeté, mais comme engagé — sous une contrainte extérieure — dans un mode d'existence qui m'est imposé et qui comporte des restrictions de tous ordres pour mon agir propre. » « Une situation de cet ordre me mettant dans l'impossibilité d'accéder à une certaine plénitude vécue qui peut être une plénitude du sentir ou même du penser. » Mais ce qui m'est apparu aussi et d'une façon complémentaire, c'est que le sujet du « j'espère » n'est pas réductible à l'ego qui est le sujet du désir, ou, en un autre langage, qu'il exclut toute prétention revendicatrice. Cette prétention est d'une certaine manière présente dans l'optimisme, tel que nous le trouvons chez celui qui en présence d'une situation tragique nous déclare au nom d'une certaine sagesse dont il se considère comme détenteur : « moi, je vous dis que les choses s'arrangeront » — au lieu que son interlocuteur défaitiste déclarera avec la même assurance : « eh bien, moi, que les choses ne s'arrangeront pas et que nous allons au pire ». C'est comme si l'espérance se situait dans une autre dimension dont on pourrait dire à la fois qu'elle est celle de l'humilité et de la patience, une patience qui est peut-être une caractéristique profonde et secrète de

la vie. Si donc on dit, comme il le faut, que l'espérance est l'acte par lequel la tentation du désespoir est activement surmontée, il faut ajouter que cette victoire ne s'accompagne pas nécessairement d'un sentiment d'effort, elle est même plutôt liée à une détente qu'à une tension. Mais prenons bien garde à ceci : cette détente n'est pas et ne doit pas être un relâchement. C'est là un des points sur lesquels j'ai le plus insisté, en particulier à propos de l'idée que nous avons à nous faire de la volonté. Un certain stoïcisme, peut-être, d'ailleurs altéré dans son essence par les développements que lui ont donnés des poètes tels que Lucain et Corneille, me paraît avoir ici contribué très fâcheusement à déformer la réalité qui est ici en cause. J'ai mentionné plus haut la patience, mais il est évident que celle-ci est le contraire même de la passivité. Nous avons à nous garder en réalité des mêmes confusions que j'ai signalées précédemment à propos de la réceptivité. En ce qui concerne l'espérance, rien ne pourrait être plus faux que d'y voir une sorte d'attente inactive braquée sur un événement dont on compte qu'il se produira, si j'ose dire, tout seul. Ce qui est d'ailleurs exact, c'est que l'espérance ou la patience peuvent se dégrader là justement où la détente devient relâchement. Je reproduis ici quelques lignes qui me paraissent particulièrement significatives de la *Phénoménologie de l'Espérance* que l'on trouve dans *Homo Viator*. Je m'y attaquais à l'objection qui consisterait à dire que la patience s'exerce en général envers un être, un enfant par exemple, ou un malade, etc., alors que l'espérance s'exerce en face d'une situation qui ne semble pas personnalisable.

« A la réflexion, disais-je, le fossé tend cependant à se combler, ne serait-ce que parce que je puis espérer ou non en l'être dont j'ai en quelque façon la charge ;

et il y a lieu de se demander si « j'espère en *toi* », n'est pas en réalité la forme la plus authentique du *j'espère*. Mais ce n'est pas tout : l'épreuve est telle en ce qu'elle m'affecte, en ce qu'elle s'attaque à mon être, en ce que je suis exposé à subir de son fait une altération permanente : et c'est ainsi que la maladie par exemple risque de faire de moi cet être déformé qu'est le malade catalogué, professionnalisé en quelque sorte, qui se pense lui-même comme tel et contracte en tout *l'habitus* du malade : de même pour la captivité ou pour l'exil... En tant que j'espère, je me dégage du déterminisme intérieur assez comparable à une crampe par lequel je risque, en présence de l'épreuve, de me muer en quelques-unes de ces expressions dégradées, partialisées et pour finir somnambuliques de la personne humaine, qu'engendre le désespoir parce qu'il est avant tout fascination. » Cette dernière remarque me paraît de la plus grande importance, elle souligne le caractère obsessionnel du désespoir.

Mais c'est justement le lieu de retrouver ici l'idée que j'ai exprimée plus haut, lorsque j'ai évoqué les caractéristiques structurales de l'être humain et de la condition humaine qui permettent l'insertion de la liberté. Comme je l'ai dit dans la communication que j'ai faite en 1937 au Congrès international de Philosophie qui se tint alors à Paris, le fait que chacun de nous se sait voué à la mort, nous expose à la tentation de nous hypnotiser en quelque sorte sur cette échéance fatale, et cette pensée de la mort inévitable et qui peut fondre sur nous à n'importe quel moment est susceptible de dégénérer en une idée fixe ; mais il y a plus : cette idée fixe, si elle s'empare de nous, si elle nous possède au sens le plus fort, est susceptible de dévaluer en quelque sorte ou de décolorer pour nous tout le reste. Lorsqu'il y a quelques

années, devant les membres de la Société de Philosophie d'Oxford, je cherchai à montrer qu'il y a là une possibilité sinistre qui est en quelque sorte impliquée dans le fait que nous sommes des êtres périssables, mes auditeurs parurent scandalisés et il me fut répondu qu'une telle attitude était moralement répréhensible. Mais c'est là raisonner en moraliste, là où il conviendrait beaucoup plutôt de réfléchir en médecin ou en clinicien. Si nous nous trouvons en présence d'un être dominé par cette obsession, peut-on s'imaginer une seconde qu'il y aurait un sens quelconque à lui adresser des remontrances sur le plan moral ou à lui dire que son comportement est anti-social ? Ce n'est que par l'amour dont on arriverait à lui apporter le témoinage vivant qu'on pourrait peut-être arriver à le libérer de cette obsession, ou, en un autre langage, qu'on parviendrait à faire respirer à nouveau cette âme en proie à l'asphyxie.

Mais sur le plan philosophique, il appartient à la réflexion, comme je tentai de le montrer en 1937, de dénoncer l'illusion qui consisterait à croire que notre situation d'être voué à la mort entraîne pour nous une fatalité intérieure, alors qu'en réalité si l'obsession s'empare de nous, c'est avec la complicité de notre liberté, mais d'une liberté qui abdique devant l'inéluctable.

C'est ici le lieu d'un examen qui n'a jamais été plus nécessaire à l'époque où nous sommes et qui porte sur l'essence de la liberté humaine pour reprendre les termes dont usait Schelling dans le Mémoire de 1809 qui est peut-être son chef-d'œuvre et auquel Heidegger aujourd'hui se réfère volontiers.

Le contexte philosophique dans lequel intervient au cours de cette leçon la réflexion sur la liberté ne peut guère manquer d'éveiller quelque surprise. Pourquoi, demandera-t-on sans doute, éprouver le besoin de souligner entre liberté et espérance une connexion qui ne paraît pas évidente ? Ce qui m'a guidé, je crois, c'est le fait que nous avons vu, en particulier dans une certaine ligne existentialiste, se préciser une relation absolument inverse : à partir du moment où un philosophe tel que Sartre ose écrire que l'homme est condamné à être libre, où la liberté est traitée non plus du tout comme une conquête, mais bien plutôt comme un manque radical, la tentation est grande de placer la liberté au cœur du désespoir, quitte à inventer quelque expédient marxiste pour sortir de la situation ainsi créée. Dans cette perspective existentialiste on inclinera donc à définir l'homme libre comme l'homme sans racine, se sachant et se voulant tel. Ceci se traduit concrètement dans la littérature que nous avons sous les yeux par une espèce d'étrange fraternisation de l'intellectuel et du clochard, et ce n'est qu'en déployant toutes les ressources d'une acrobatie dialectique dont il est difficile d'être dupe, qu'on parviendra à commuer l'anarchisme qui se définit par cette fraternité en un marxisme hétérodoxe, certes, mais qui tentera malgré tout de se faire agréer ou tolérer par les marxistes de stricte observance. Ce n'est d'ailleurs pas mon propos de procéder à une critique de cette extravagante entreprise. J'observerai seulement que si une pensée philosophique stricte se doit de la juger intrinséquement négligeable, elle présente au contraire un extrême intérêt d'un point de vue que l'on pourrait qualifier de psycho-sociologique ou si l'on veut pour cette psychanalyse existentielle dont Sartre dans *L'Etre et le Néant* a eu le mérite de faire ressortir la valeur sans peut-être se douter qu'elle risquait fort de se retourner contre le dogmatisme auquel il devait par la suite souscrire de façon si surprenante.

Laissant délibérément de côté l'entreprise en question, je voudrais maintenant expliciter la nature du rapport qui me semble exister entre liberté et espérance. C'est d'autant plus indispensable qu'une très grave erreur risque de se produire ici, pour peu que, se méprenant sur les véritables caractères de l'espérance, on risque de la confondre avec l'espèce d'attente indistincte et éperdue qu'a par exemple exaltée Gide dans les *Nourritures Terrestres*. Dans cette perspective la liberté se confondrait avec la disponibilité du dilettante qui est d'une certaine manière curieux de tout, mais sans être jamais prêt à se donner, à se consacrer à rien. Il n'y a pas, me semble-t-il, de caricature plus affligeante que celle-là de ce qu'est et de ce que doit être un homme libre.

Notons tout d'abord, ce qui me paraît très important, que personne de nous ne peut dire à la rigueur : je suis libre. Il n'y a aucun sens à dire que l'homme *est* libre, et il y en a naturellement moins encore à prétendre avec Rousseau qu'il est *né* libre ; il n'y a pas de plus fatale erreur que celle qui consiste à regarder la liberté comme un attribut, je dirai presque qu'elle en est exactement le contraire. Il faut dire beaucoup plutôt que chacun de nous a à faire de lui-même un homme libre, qu'il a dans la mesure du possible à mettre à profit les conditions structurales dont j'ai parlé et qui rendent la liberté possible. En d'autres termes, la liberté est une conquête — toujours partielle, toujours précaire, toujours disputée. Et ne manquons pas d'observer ici que tout comme l'espérance, ainsi que je l'ai dit plus haut, c'est au sein d'une situation de captivité que la liberté peut prendre naissance et cela d'abord comme aspiration à se libérer. Mais le terme d'aspiration est équivoque ; il peut correspondre à un simple « je voudrais bien » qui est séparé par

un abîme du « je veux ». Et justement nous avons vu que l'espérance est elle-même irréductible à l'aspiration, puisqu'elle implique une patience, une vigilance, une fermeté dans les propos qui ne sont pas compatibles avec un simple « je voudrais bien ».

Dire que l'homme le plus libre est celui qui espère le plus, c'est peut-être marquer avant tout que c'est l'homme qui a su donner à son existence la signification la plus riche, ou encore l'enjeu le plus substantiel. Mais ceci suffit à exclure radicalement le pur dilettante, c'est-à-dire celui qui ne vivant que pour lui-même, cherche seulement à collectionner des expériences propres à éveiller en lui chaque fois avec des nuances ou des timbres différents un sentiment d'exaltation qui le comble sur le moment. Mais de cette flamme-là, en fin de compte, peut-il rester autre chose que des cendres ?

Dans la ligne de pensée que j'ai tenté de préciser au long de ces leçons, il est trop clair que la signification et l'enjeu qui sont ici évoqués ne peuvent être conçus que sur le plan de l'intersubjectivité ou, si l'on veut, de la fraternité, et peut-être d'ailleurs tout ce qui a été dit jusqu'à présent s'éclairera-t-il si nous posons en principe que l'homme le plus libre est aussi le plus fraternel.

Mais cette formule ne prend tout son sens que si nous dégageons les implications du mot fraternel. L'homme fraternel est lié à son prochain, mais de telle façon que ce lien non seulement ne l'enchaîne pas, mais le libère de lui-même. Or, ce que j'ai cherché à montrer, c'est que c'est cette libération même qui importe avant tout : car chacun de nous tend à devenir prisonnier de lui-même, non seulement de ses intérêts, de ses passions ou simplement de ses préjugés, mais plus essentiellement encore de la disposition qui le porte à se centrer sur soi, et à

ne considérer toute chose que selon sa propre perspective. L'homme fraternel, au contraire, s'enrichit en quelque sorte de tout ce qui enrichit son frère, en raison de la communion qui existe entre son frère et lui.

Mais il n'est pas difficile de voir le rôle que joue ici l'espérance. Car aimer ses frères, c'est avant tout espérer en eux, c'est-à-dire aller au-delà de ce qui dans leur comportement commence presque toujours par nous heurter ou par nous décevoir. Et d'autre part l'expérience montre de façon irrécusable que cette espérance que nous mettons en eux peut contribuer à les transformer, alors qu'inversement si par la pensée nous les enfermons en quelque sorte dans ce qui se présente à nous comme leur nature, nous contribuons à les immobiliser. Ceci est vrai manifestement pour l'éducateur. Mais il y a un sens où il est permis de dire que la fraternité implique une éducation mutuelle.

Mais il est un autre point sur lequel il me paraît nécessaire d'insister, c'est le fait que la fraternité exclut l'esprit d'abstraction et les idéologies dans lesquelles celle-ci tend toujours à prendre corps. Je rejoins ici d'ailleurs ce que j'avais dit précédemment sur l'opposition entre égalité et fraternité. On pourrait dire, me semble-t-il, que l'esprit d'abstraction mène toujours à une certaine sorte de ségrégation, la ségrégation de classe pratiquée dans les pays communistes ne valant guère mieux que la ségrégation raciale. Mais qu'est-ce que la fraternité, sinon le refus opposé à toute forme de ségrégation. Ce refus, bien sûr, c'est en réalité la face négative d'une affirmation, celle de l'universel. Mais le danger est toujours, comme je l'ai indiqué précédemment, que l'universel se dessèche ou se dégrade en pure relation abstraite, et c'est justement à cette dégradation que s'oppose l'esprit de fraternité. On

pourrait dire encore que celui-ci comporte un dynamisme qui est en réalité celui de l'amour — et non point, comme ce serait le cas pour l'égalité, celui de la revendication. Ce n'est là d'ailleurs bien entendu qu'une façon schématique de présenter une opposition qui dans la réalité concrète n'est pas toujours clairement discernable.

Je ne prétends d'ailleurs pas du tout qu'en insistant comme je viens de le faire sur le rapport entre fraternité et liberté, on soit en mesure d'atteindre les cacactéristiques essentielles par lesquelles se définit l'homme libre. Je pense au contraire que des déterminations d'un ordre apparemment très différent doivent être évoquées, et je me réfère ici avant tout à l'attitude qui doit être celle d'un homme libre en face de ce que nous appelons communément la vérité.

J'avais été très frappé, il y a quelques années, par des témoignages concordants que j'avais recueillis en 1956 et 1957, sur les conditions dans lesquelles s'étaient produits en Pologne, d'abord, puis en Hongrie, les soulèvements que l'on sait. Des témoins m'affirmèrent que dans l'un et l'autre cas c'étaient les mensonges accumulés par les gouvernements respectifs et par une presse asservie qui avaient fait « déborder le vase ». En Hongrie, en particulier, me dit un diplomate qui avait vécu pendant huit ans dans ce pays, on a vu une population se dresser contre le mensonge, sans qu'il soit d'ailleurs facile de dire *au nom de quoi* exactement l'insurrection avait lieu. Il semble bien que les insurgés hongrois aient su beaucoup plus clairement ce qu'ils ne voulaient à aucun prix, ce qu'ils refusaient de tout leur être, que ce qu'ils désiraient instituer à la place d'un régime exécré.

Entreprenant de réfléchir sur le rapport qu'il y avait lieu, semble-t-il, dans des cas semblables, d'établir entre

liberté ou plus exactement libération d'une part — et vérité de l'autre, je me demandai comment on pouvait définir la contrepartie positive d'une protestation contre le mensonge susceptible de transformer en quelques jours une capitale, un pays tout entier, en un champ de bataille.

Cette contrepartie, il me semble ne pouvoir être que la volonté d'être reconnu — cette même volonté qui est lésée chaque fois qu'un être est humilié : ne manquons pas d'évoquer ici la façon dont un Dostoïevsky dans ses œuvres maîtresses a su dégager les effets destructeurs de l'humiliation. Les mensonges qui s'étalaient cyniquement dans la presse hongroise par exemple ne pouvaient pas ne pas être ressentis comme une offense pour ceux qui étaient censés les accueillir, les adopter jour après jour.

Mais à la réflexion, la volonté de reconnaissance ne peut pas ne pas apparaître liée à la vérité, à condition qu'on se garde de confronter la vérité avec le fait considéré dans sa nudité.

Qu'est-ce au juste qui est ici méconnu ? Ce ne sont pas des données susceptibles de figurer dans un dossier au fond de quelque commissariat : c'est une certaine qualité qui est impliquée dans le respect de soi-même. Tout se passe comme si l'oppresseur prétendait dépouiller l'opprimé de ce respect (*self-respect*). Et cela pour quel motif ? Il s'agit simplement pour lui de transformer l'individu en un instrument qui ne puisse s'opposer en aucune manière aux fins poursuivies par l'oppresseur. Mais le respect de soi-même comporte précisément le refus obstiné de se laisser réduire à la condition d'instrument.

C'est ici que prennent leurs significations sinistres les techniques hélas éprouvées qui visent à obtenir d'un accusé de faux aveux. Ces confessions mensongères dont la

plupart du temps l'accusateur lui-même n'est pas dupe, visent à briser intérieurement celui qui hier encore était un adversaire et n'est plus aujourd'hui qu'un outil. L'homme qui le plus souvent sous l'action de la torture ou du chantage, a été mis dans la nécessité de proférer un mensonge, est comme dissocié de lui-même, il a été dépouillé de cette sorte de conformité entre ce qu'il est et ce qu'il dit, qui est au principe même de la considération qu'il peut avoir pour lui-même. C'est cela que signifie le mot briser. Le tortionnaire — quels que soient les procédés auxquels il a eu recours pour obtenir ce résultat — a fait de sa victime un esclave — un esclave non pas seulement matériellement, mais moralement. L'homme qui a trahi la vérité — et il faut entendre par là non pas la vérité prise abstraitement, ce qui ne signifie rien, mais sa propre vérité — ne peut plus être un homme libre.

Mais cette remarque éclaire une foule de situations par-delà celle qui vient d'être évoquée : c'est ainsi que les représentants d'une presse asservie sont eux aussi d'une certaine manière aliénés. Ils n'ont littéralement plus de « chez eux », ce que traduit si bien le mot allemand *Heimatlos*.

Comment ne remarquerait-on pas ici que les marxistes qui à la suite de leur maître ont insisté — d'ailleurs si justement — sur l'aliénation du prolétaire, paraissent souvent incapables de discerner les formes morales de l'aliénation. Et quand par hasard, ils sont capables de les reconnaître, ils s'embarrassent dans des contradictions inextricables dont ils ne parviennent à sortir que par un cynisme qui cache souvent un désespoir inavoué. Ce fut par exemple le cas d'un Bertold Brecht, comme l'a fort bien montré son biographe récent, Martin Esslin.

La réflexion sur ce que j'ai appelé le *chez soi*, permet

d'ailleurs de dégager certaines des conditions concrètes hors desquelles il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de liberté digne de ce nom. Que l'on songe par exemple à la situation du réfugié, même là où elle n'implique pas la dépendance absolue par rapport à ce qu'on appelle assez improprement la charité publique. Ce qui est caractéristique dans la condition du réfugié, c'est qu'il est en quelque sorte en porte-à-faux. Ceci ne veut pas dire simplement qu'il n'est pas intégré à la communauté, mais peut-être plus précisément que parce qu'il se sent d'une certaine manière toléré, il lui faut prendre garde à ses paroles et jusqu'à ses pensées.

Dans une perspective analogue, il faudra dire que les transferts de population qui se sont multipliés de nos jours dans des pays qui ont l'impudence de se prétendre démocratiques, sont des crimes de lèse-humanité, car eux aussi portent atteinte à ce besoin profond et distinctif de l'homme qui consiste à vouloir non pas seulement sa cohérence intérieure, mais un accord au moins partiellement déterminé par lui-même avec son propre milieu. Ces remarques me paraissent très importantes, parce qu'elles nous mettent en garde contre une tentation idéaliste qui consisterait à identifier vérité et intériorité pure. Sur ce point l'hégélianisme et le marxisme ont sans aucun doute eu le mérite de dénoncer une illusion qu'il n'est plus possible aujourd'hui d'entretenir. Mais ceci ne veut pas dire qu'il soit aucunement permis de passer à l'extrême inverse et de négliger ou de minimiser la part de la subjectivité pour ne considérer que les conditions matérielles dans lesquelles un être se développe.

On ne saurait d'ailleurs non plus s'enfermer dans des formules de compromis qui sont toujours trompeuses. La vérité est qu'il est impossible de penser la liberté sans

mettre l'accent sur tout un ensemble de conditions qui peuvent aller presque jusqu'à la contradiction et que chacun de nous se doit à la fois d'expérimenter et de dominer — sans que d'ailleurs dans le monde qui est le nôtre il puisse espérer en venir jamais à une maîtrise absolue, soit de lui-même, soit des circonstances auxquelles il doit faire face.

Dans cette perspective, rien n'apparaît plus absurde que de traiter la liberté comme un attribut, alors qu'elle ne peut être qu'une conquête toujours partielle et toujours précaire. Il suffit pour s'en rendre compte d'imaginer l'embarras dans lequel chacun de nous serait plongé si on venait lui demander : êtes-vous libre ? A une question de cette sorte, aucune réponse n'est possible, parce qu'en réalité, la question est vide de sens. Elle ne peut se charger de signification que là où elle se spécifie. Si par exemple on vient me demander : estimez-vous avoir pris librement telle ou telle détermination — par exemple en ce qui concerne le choix de votre carrière ? Remarquons d'ailleurs que même ici une réflexion centrée sur l'existence, c'est-à-dire libérée de la hantise du causal, dont la pensée contemporaine, en particulier celle d'un Bergson a si efficacement contribué à nous libérer — la réflexion, dis-je, mettra en lumière les difficultés auxquelles on se heurte lorsqu'on s'efforce de répondre aussi sincèrement que possible à une question semblable. Imaginons, par exemple, le cas d'un homme qui, sans que ses goûts le portent dans cette direction, s'est astreint à faire des études médicales simplement parce que son père, lui-même docteur et âgé ou malade, a souhaité passionnément que son fils lui succède dans l'exercice de sa profession. Si vous posez à ce jeune homme la question que j'ai dite : estimez-vous avoir choisi librement cette profession ? Vous le

mettrez sans aucun doute dans un grand embarras. Il reconnaîtra certainement avoir subi une pression de la part de son père. Mais il est possible qu'il se refuse absolument à considérer cette pression comme une contrainte, comme une *coactio ;* peut-être mettra-t-il sur le compte de l'affection ou du sentiment du devoir ce que d'autres interpréteraient plutôt comme un chantage, et se refusera-t-il à admettre que son choix n'ait pas été libre. Mais il faut voir aussi — et ceci me paraît très important, et rejoint ce que j'ai dit dans une leçon antérieure, à propos d'*Un Homme de Dieu* — que peut-être du fait de la vie, sa propre façon d'interpréter rétrospectivement son choix pourra se modifier considérablement. Si sa vie professionnelle est un échec, s'il constate qu'en réalité il aurait dû orienter son existence tout autrement, il est très probable qu'il sera enclin pour autant à mettre l'accent avec une sorte d'amer ressentiment sur la pression subie, celle-ci apparaissant a posteriori comme contrainte. Ce sera l'inverse si, ayant pris goût à son métier, il a constaté au contraire qu'il y a réussi et que sa vie a valu la peine.

Dans cette ligne de pensée, on pourrait être tenté de dire que la question essentielle ne peut se poser que sous la forme personnelle, à la première personne, et à partir du moment où notre vie se déploie derrière nous comme un paysage connu, notre regard reconstituant le cheminement si souvent tâtonnant et hasardeux qui a été le nôtre. Nous pouvons alors, me semble-t-il, nous demander : ai-je conscience d'avoir été un homme libre ? Je veux surtout dire que la question alors prend un sens — bien qu'il ne soit vraisemblablement pas possible d'y répondre simplement par un oui ou par un non.

NEUVIÈME LEÇON

L'INTÉGRITÉ MENACÉE

Sans doute est-il naturel qu'au terme de cette série de leçons, je m'adresse à moi-même devant vous la question difficile et embarrassante entre toutes que je posais à la fin de la dernière leçon : arrivé à un point où presque toute ma vie est derrière moi, je m'interroge : puis-je dire en toute sincérité que cette vie — la mienne — a été celle d'un homme libre ? Ou en autre langage m'apparaît-il que dans cette longue existence la part du voulu l'ait emporté sur celle du subi ? J'observe d'abord qu'en principe il semble bien que je puisse seul en décider : comment quelqu'un d'autre — un commentateur ou un biographe — pourrait-il s'établir par la pensée ou par l'imagination à l'intérieur de cette existence de façon à répondre à la question posée ? Mais d'autre part réfléchissant sur la manière dont je l'ai formulée, je suis obligé de reconnaître qu'elle prête le flanc à la critique : elle semble en effet instaurer un rapport d'inégalité quantitative entre le voulu et le subi : or, en ce domaine une telle relation est-elle vraiment pensable ?

Je continue à m'interroger ; je me demande cette fois

dans quelle mesure cette vie révolue telle que je la considère, m'apparaît aujourd'hui comme ayant *comblé* ou non un certain vœu initial. Je constate qu'il ne m'est nullement possible de répondre à cette question par l'affirmative comme ce serait le cas si au départ l'ambition avait été chez moi prédominante, c'est-à-dire le souci de gravir un certain nombre d'échelons : je pourrais alors, comme un alpiniste qui a gravi ou non une certaine cime qu'il voulait être le premier à escalader, répondre d'une façon exemple d'ambiguïté : oui, je suis (ou non, je ne suis pas) parvenu à tel échelon. Je laisse d'ailleurs de côté ici la question de savoir si une telle ascension ne s'accompagne pas inévitablement en fait de tout un cortège de tristesses, de déceptions, qu'on n'imaginait guère au moment de l'entreprendre. Et je remarquerai d'autre part que celui dont tous les actes ont été commandés par une ambition de cette sorte a été souvent prisonnier d'une idée fixe et risque fort dans ces conditions de ne pouvoir au bout du compte se regarder comme un homme libre. Mais en fait, il me semble bien que lorsque j'avais ma vie devant moi, elle ne se présentait pas à mes yeux comme une série d'échelons à gravir — et cela d'autant moins que la compétition telle que je l'ai vécue pendant mes années d'études m'a toujours paru haïssable. Ce fait explique d'ailleurs sans doute pour une part les conditions très spéciales dans lesquelles s'est développée mon existence. Ceci ne veut d'ailleurs naturellement pas dire que je n'aie pas eu d'ambition : il serait tout à fait mensonger de le prétendre. Mais cette ambition ne pouvait en aucune façon être dissociée du besoin profond de parvenir à proférer une certaine parole, et je citerai ici quelques versets d'une des *Grandes Odes* de Claudel qui me paraissent exprimer d'une façon insurpassable une telle aspiration :

« Faites que je sois entre les hommes comme une personne sans visage et ma
Parole sur eux sans aucun son comme un semeur de silence, comme un semeur de ténèbres, comme un semeur d'églises,
Comme un semeur de la mesure de Dieu.
Comme une petite graine dont on ne sait ce que c'est
Et qui jetée dans une bonne terre en recueille toutes les énergies et produit une plante spécifiée,
Complète avec ses racines et tout. »[1]

Il y a certes quelques prétentions, quelque outrecuidance à oser s'attribuer à soi-même en quelque façon le vœu créateur qui est ici formulé par un poète de génie. Mais des mots tels que *semeur de silence* ou *semeur de solitude* répondent bien à ce que j'aurai tenté d'être. Et d'autre part, ils permettent de voir à quel prix il m'est difficile de répondre à la question initialement posée. Nous sommes aussi loin que possible de cas tel que celui de l'artiste qui peut dire : « un tableau de moi s'est vendu récemment cinquante millions à la Galerie Charpentier » ou « ma dernière pièce a eu quinze cents représentations », etc. En d'autres termes, la réponse à une vocation semblable ne peut par définition même présenter aucun caractère massif ; ce qui importe et ce qui ne peut d'ailleurs être discerné par soi-même qu'imparfaitement, c'est le fait d'avoir trouvé un écho chez des êtres très divers, souvent très isolés, et dispersés aux quatre coins de la terre. On peut d'ailleurs se demander si ces êtres constituent aucunement l'espèce d'entité opaque et assez suspecte qui s'appelle *un public*. Je ne serai pas honnête en ne reconnaissant pas que cette réponse d'une certaine manière

[1] *La Maison fermée*. Gallimard, Pléiade, p. 283.

a existé et existe, sans qu'il soit aucunement possible à qui que ce soit d'en déterminer l'ampleur ou la profondeur. Il y a là quelque chose qui se dérobe par définition à toute enquête au même titre qu'une relation humaine essentielle, qu'elle soit une amitié et un amour.

Est-ce exactement cela que j'avais souhaité ? Il serait certainement faux de le prétendre. D'abord parce que c'était de toute façon imprévisible. Mais peut-être faudrait-il ici distinguer assez profondément entre *souhaiter* et *vouloir*. J'aurais sans aucun doute *souhaité* être un auteur dramatique à succès comme Roussin ou Anouilh ; mais ce que j'ai *voulu* était non moins manifestement incompatible avec un succès de cette sorte et je puis du moins me dire que jamais, dans aucune de mes pièces et en aucune circonstance, je n'ai cherché délibérément à réaliser les conditions qui m'auraient permis d'atteindre ce succès commercial. Il n'est d'ailleurs nullement certain que, même si je l'avais voulu, j'aurais été capable de réaliser ces conditions.

La part de liberté que je peux donc me reconnaître rétrospectivement me semble coïncider avec celle de la création proprement dite. Toutes sortes de questions peuvent à vrai dire se poser, je ne dis pas seulement sur la nature, mais sur les limites de cette création. Il n'est certes pas besoin d'être marxiste pour reconnaître que celle-ci a été fonction du milieu dans lequel j'ai vécu et je n'éprouve aucune gêne à constater que ce milieu a été un milieu bourgeois, et que mes personnages ont appartenu à ce milieu qui avait été le mien, non pas du tout parce qu'il jouissait à mes yeux d'un prestige particulier, mais parce que c'était celui que je connaissais intimement. Il m'aurait toujours paru malhonnête de vouloir mettre en scène un milieu que je ne connaissais que par ouï-dire ou par mes lectures.

J'ajoute que cela restera pour moi un regret et jusqu'à un certain point un remords de n'avoir pas pris contact avec le milieu ouvrier par exemple. Il n'y a eu là aucune volonté de ma part, mais simplement l'effet de circonstances que j'ai dans une large mesure subies, en particulier de la santé médiocre qui m'a dispensé de toute obligation militaire. Il faudrait d'ailleurs ici entrer dans une foule de détails à la fois fastidieux et indiscrets qui mettraient en lumière au sein d'une existence comme la mienne l'inextricable enchevêtrement du *voulu* et du *subi*.

J'ai du reste hâte d'en finir avec cette sorte d'autocritique, amorcée ici simplement pour répondre à une question qui ne pouvait guère manquer de se poser aux auditeurs à la fin de la dernière leçon.

Je voudrais avant de poursuivre considérer une objection qui a pu se présenter à l'esprit de certains à l'occasion du texte de Claudel cité plus haut. N'y a-t-il pas contradiction entre ce qui a été dit précédemment de la fraternité et de sa valeur éminente et ce souci d'être un semeur de solitude, ou de silence ? La contradiction n'est, je crois, qu'apparente, ou plus exactement elle implique une confusion que je crois indispensable de dénoncer. Le mot solitude est ambigu ; en réalité il ne signifie pas l'isolement ; celui-ci est un manque, une privation, au lieu que la solitude est un plein. Dans le monde que nous voyons s'échafauder autour de nous à une allure qui n'est pas celle des développements organiques, des croissances vitales, nous trouvons les êtres d'autant plus séparés qu'ils sont plus agglutinés. Mais cette promiscuité telle qu'on l'observe par exemple sur les plages où les humains s'entassent pendant les vacances, n'a rien à voir avec la fraternité. Et ce n'est certainement pas un hasard si elle s'accompagne d'un vacarme assourdissant, tel que

personne n'est plus chez soi. Il en va d'ailleurs de même pour les énormes bâtisses qui surgissent comme des champignons, dans la banlieue des grandes villes, là aussi, c'est la promiscuité et le vacarme. Il me semble que j'exprimerai assez clairement ma pensée en disant que la solitude est essentielle à la fraternité comme le silence l'est à la musique. Rappelons-nous que la fraternité est peut-être avant tout une forme de respect et qu'il n'y a pas de respect sans distance, ce qui veut dire ici que chaque être humain doit disposer d'un espace intérieur faute duquel inévitablement il s'étiole, comme une plante, comme un arbre. Est-il besoin de le rappeler au pays de Thoreau ou d'Emerson ?

Mais il faut bien reconnaître aussi que ces vérités sont de moins en moins reconnues, ou plus exactement que des forces sont à l'œuvre qui tendent à imprimer à l'existence un caractère tel qu'elles ne peuvent plus être vécues.

Nous abordons ici le problème particulièrement grave et angoissant auquel je voudrais consacrer cette dernière leçon, sachant d'ailleurs fort bien que je serai hors d'état d'apporter rien qui ressemble à une solution : il y a des raisons profondes pour qu'ici la notion même de solution cesse de pouvoir être applicable.

Ce problème consiste à savoir ce qu'il tend à advenir de la dignité humaine dans le monde en voie de technicisation auquel l'homme est aujourd'hui livré. Certes, jamais des mots tels que dignité humaine, personne humaine, etc., n'ont été plus continuellement prononcés. Mais ce serait céder à une étrange illusion que de tirer de là une conclusoin positive quant à la situation réelle à laquelle ce langage se réfère. Comment ne pas voir qu'en fait nous assistons d'une manière générale à une dégradation que cette sorte d'inflation verbale semble avoir pour

but inconscient de *compenser dans l'imaginaire*. Ce qui est certainement exact, c'est que nous voyons aujourd'hui s'accentuer et se généraliser une disposition à considérer toute espèce de service comme incompatible avec ce qu'il faudrait appeler, je crois, une certaine prétention fondamentale. Mais toute la question est de savoir quels rapports cette prétention entretient avec ce qui mériterait vraiment d'être appelé la dignité humaine.

Bien entendu, il n'est pas question de contester que l'exploitation du serviteur par le maître telle qu'elle s'est manifestée au cours des siècles nous apparaisse aujourd'hui légitimement comme injustifiable. Il ne suit aucunement de là que le fait de servir doive être par lui-même considéré comme humiliant. Il s'est produit là dans les esprits une confusion funeste. Il semble à présent que chacun entende constituer — parfois, mais pas nécessairement toujours avec ceux qu'il appelle encore les siens — une sorte d'îlot doté d'une autonomie qui n'a certes plus rien à voir avec celle que Kant plaçait au cœur de son éthique. Le terme même d'autonomie est d'ailleurs ici inadéquat, puisqu'il ne s'agit plus de rien qui ressemble à une régulation qu'on s'imposerait à soi-même, mais bien plutôt d'une volonté arrêtée de faire ce qu'il vous plaît pour autant qu'en satisfaisant ses goûts et ses penchants, on ne s'expose pas aux rigueurs de la loi. C'est ainsi que la complaisance à soi-même revêt, de façon certes contradictoire, le caractère d'un absolu pratique.

Mais il faut ajouter aussitôt — et c'est probablement là le trait distinctif sur lequel il convient d'arrêter son attention — que l'équipement technique se présente comme de plus en plus indispensable à la réalisation de cette espèce de programme de plus en plus uniforme d'ailleurs et dont les variantes peuvent être regardées comme assez

négligeables. Je ne puis résister à la tentation de citer ici quelques lignes d'un article de l'essayiste E. M. Cioran qui présente la valeur d'un diagnostic. « La civilisation nous enseigne comment nous saisir des choses, alors que c'est à l'art de nous en dessaisir qu'elle devrait nous initier, car il n'y a de liberté ni de « vraie vie » sans l'apprentissage de la dépossession. Je m'empare d'un objet, je m'en estime le maître, en fait j'en suis l'esclave, esclave, je suis également de l'instrument que je fabrique et manie. » [1] Ici j'introduirai une distinction que Cioran paraît négliger à tort. Dans la mesure où je fabrique l'instrument, ou même simplement où je contribue à le perfectionner, il ne me paraît pas exact de dire que j'en suis esclave : je le suis en tout cas beaucoup moins que celui qui n'en est que l'usager. Nous retrouvons ici cette idée qui a été un des thèmes directeurs de toute notre recherche, c'est qu'il y a à quelque degré liberté dès le moment où il y a création, même aux niveaux les plus humbles. Mais cette remarque que je crois nécessaire, ne modifie pas sensiblement le diagnostic de l'écrivain roumain, l'immense majorité des hommes est ici simplement usagère et dans cette mesure tout à fait dépendante : elle se condamne ainsi à une sorte de nouvel esclavage d'ailleurs entièrement camouflé à ses propre yeux. Ne manquons pas d'ailleurs d'observer que cet esclavage est en réalité fonction d'une publicité qui devient omniprésente et qui est elle-même organiquement liée au développement de l'industrie. Il faut bien que ceux qui créent des appareils de télévision ou des frigidaires trouvent moyen de constituer un milieu qui les absorbe. Tout ceci a été dit cent mille fois et il serait bien vain d'y insister. Mais il

[1] *N. N. R. F.*, juillet 1961.

importe tout de même dans ce contexte-ci de se demander quel peut être le retentissement d'une telle situation ne disons pas seulement sur le comportement des êtres, mais sur la façon dont eux-mêmes se conçoivent et s'évaluent. Or c'est, me semble-t-il, un fait certain sur lequel en particulier le philosophe allemand Gunther Anders dans son livre *Der Antiquierte Mensch* a projeté une lumière aveuglante que l'homme tend de plus en plus à se penser lui-même par rapport aux produits de sa propre technique et, par un paradoxe tout à fait singulier, il en vient à se sous-estimer en se comparant à ces appareils tellement plus précis, semble-t-il, tellement plus parfaits que sa technique est parvenue à mettre au point. Cette anomalie se situe d'ailleurs dans le prolongement des vues prophétiques qu'avait développées Samuel Butler dans son *Erewhon*. Mais ceci ne peut pas ne pas avoir des conséquences éthiques proprement incalculables, puisqu'une telle façon de s'apprécier ou plutôt de se déprécier soi-même aboutit à la négation radicale de la transcendance que la philosophie classique, on peut même dire la *philosophia perennis* accordait à l'esprit par rapport au corps. En réalité ce qui tend à se substituer à l'esprit, c'est l'idée d'un certain fonctionnement technologique, plus ou moins rigoureux.

Il va d'ailleurs de soi que j'ai procédé jusqu'ici à une simplification tout à fait déformante de la réalité humaine actuelle en paraissant laisser de côté ou en n'évoquant que par allusion l'aspect social de cette même réalité. A supposer même que l'individu ait l'illusion qu'il est vraiment le centre doté de suffisance à soi-même dont le progrès technique a pour but de favoriser le développement — il est trop clair que cette illusion ne peut résister un seul instant à la pression des faits. Il est évident aussi

qu'on ne peut s'en tenir à l'idée élémentaire d'après laquelle ce que nous appelons la Société ne serait que la somme arithmétique des individus. Elle est certainement tout autre chose, elle se présente assez communément comme ce qu'une Simone Weil appelait le gros animal : cette expression ayant d'ailleurs, si je ne me trompe, une origine platonicienne. Et ceci veut dire que chacun de nous quel que soit son désir de faire ce *qui lui plaît,* est intégré dans une certaine totalité dont il faut bien dire d'ailleurs que les sentiments très divers qu'elle lui inspire et qui se situent d'ordinaire entre la crainte et l'aversion ne semblent plus guère comporter cette nuance d'admiration ou de soumission quasi religieuse faute desquelles une philosophie tant soit peu optimiste de l'Etat ne semble pas pouvoir se constituer. Il ne suffit pas de dire que l'interposition de la bureaucratie entre l'individu et l'Etat joue ici un rôle funeste, il faudrait beaucoup plutôt parler de substitution, l'Etat n'étant plus appréhendé que comme une centrale de bureaux dont la puissance anonyme est de plus en plus irresponsable, et peut d'un instant à l'autre jeter chacun de nous dans une situation désespérée.

Il faudrait d'ailleurs aborder ici la difficile question de savoir quelles relations entretient le développement de la bureaucratie avec la technicisation croissante dont nous sommes les témoins, sinon même les victimes. Je crois que comme toujours en pareil cas, il faudrait sûrement se garder ici de toute conclusion simplificatrice. Il est tout à fait sûr par exemple que la bureaucratie peut se développer de la façon la plus outrancière et la plus paralysante dans des pays encore techniquement peu développés. Mais d'autre part, on peut craindre — bien que ceci ne soit peut-être pas absolument obligatoire — que la technocratie n'implique une tendance à la centralisation et que celle-ci ne puisse s'opérer sans qu'on assiste du même coup à une hypertrophie des services, c'est-à-dire des bureaux. Je dis que cela n'est peut-être pas obligatoire, parce que nous voyons, en France par exemple, des technocrates lucides déployer de grands efforts pour réaliser une décentralisation industrielle dont la nécessité est évidente. Mais nous constatons aussi qu'ils se heurtent à de très grandes difficultés et peut-on dire à une sorte de mauvais vouloir généralisé de la part de la population qui tend de plus en plus à s'entasser dans d'énormes centres urbains et cela dans les conditions les moins favorables qui soient à ce que nous aurions encore appelé il y a quelques années le développement de l'individu. Mais précisément, ce terme de développement ne prend vraiment son sens qu'à condition de poser comme valeur centrale l'intégrité de l'être humain — et c'est justement cette intégrité qui est aujourd'hui directement menacée. Mais nous retrouvons ainsi le problème posé précédemment, car il est possible je crois de montrer qu'intégrité et dignité sont des termes non pas identiques, sans doute, mais indissolublement liés.

La notion d'intégrité est de celle qui mériterait d'être élucidée plus complètement que ce n'est le cas d'ordinaire. Quand on dit d'un homme qu'il est intègre, on veut, en général, surtout marquer qu'il est absolument honnête, qu'il n'y a pas en lui de faille par où puisse s'introduire la tentation, ou pour prendre une autre métaphore, qu'à la tentation il n'offre aucune prise. Mais si on se réfère à l'étymologie, on sera conduit à reconnaître que l'intégrité est une qualité plus essentielle. Comme presque toujours en pareil cas, c'est ici à la pensée des Anciens qu'il convient de se référer. L'homme intègre est maître de lui (*Compos sui*), il se possède parfaitement lui-même. Mais il faut

ajouter aussitôt que ceci n'implique nullement, comme on pourrait être tenté de le croire, la complaisance ou la suffisance à soi-même. Je serais même porté à penser que l'homme qui affiche orgueilleusement cette suffisance à lui-même est presque toujours un blessé qui cherche à compenser de cette façon une déficience ou une lésion intérieure que d'ailleurs il ne s'avoue pas à lui-même. Il n'est à vrai dire pas certain que ceci ait été le cas pour certains Sages de l'Antiquité qui se trouvaient placés dans un contexte sociologique et existentiel aussi différent du nôtre qu'il est possible. Et je veux bien admettre d'ailleurs qu'on pourrait trouver même aujourd'hui ici ou là quelques survivants de cette mentalité bénéficiant de conditions exceptionnelles et à quelque degré comparables à celles qui se rencontraient plus communément dans l'Antiquité. Mais il est impossible de ne pas être frappé du fait que dans notre monde à nous les hommes qui prétendent se suffire à eux-mêmes recourent en général aux modes d'évasion que nous ne connaissons que trop, qu'il s'agisse de l'alcool, de la drogue ou de la vitesse, celle-ci se présentant d'ailleurs de plus en plus visiblement comme un alcool, une drogue, ou tout simplement un poison. Mais justement, on ne peut parler d'intégrité que là où un semblable recours est systématique exclu. La question se pose alors de savoir si dans un monde en voie de technicisation complète, ce recours n'apparaît pas de moins en moins évitable, ce qui reviendrait à dire immédiatement que l'intégrité dont j'ai parlé est de plus en plus menacée.

Il va de soi qu'il n'est pas question de parler ici d'implication au sens précis du terme. Ce que l'on doit se demander, c'est si, dans un monde semblable, l'individu ne risque pas de plus en plus de succomber à cette

tentation. Ne sommes-nous pas en effet en présence d'un phénomène d'aliénation généralisée, ce mot étant pris dans son sens le plus ample et non pas dans l'acception précise que lui confèrent Marx et les marxistes. L'aliénation, c'est ici le fait que dans un monde où les techniques affirment de plus en plus leur hégémonie, l'être humain subit ce que je serais presque tenté d'appeler une véritable énucléation. Est-il besoin de dire que nous retrouvons d'ailleurs ici, mais transposées à la lumière des développements les plus récents, les vues que j'exposais il y a plus d'un quart de siècle, non point en partant de l'idée de technique, mais bien en dénonçant l'hypertrophie du fonctionnel et du fonctionnalisé. On pourrait dire tout aussi bien, en un langage différent mais convergent, que dans un monde semblable, la vie pour chacun de nous tend à perdre son poids existentiel, et cela parce que les circonstances qu'on aurait dites autrefois les plus graves, tendent à être interprétées en termes d'ajustement. C'est ainsi, pour prendre un exemple entre cent, que si quelqu'un éprouve un chagrin trop profond et trop durable à la suite de la mort de l'un des siens, on n'hésitera pas, dans le registre que j'ai dit à parler d'état morbide, et il est trop clair que le morbide ou l'anormal, c'est ici ce qui comporte une infraction à certaines règles d'adaptation à l'inévitable. Notons à ce propos que ceci correspond à une sorte de dégradation au niveau du fonctionnel du stoïcisme tel qu'il était enseigné par un Epictète ou un Sénèque. Quoi qu'on pense de ce stoïcisme et pour ma part il m'a toujours paru métaphysiquement assez superficiel, il impliquait néanmoins l'affirmation d'une souveraineté, d'un hégémonikon (ἡγεμονικον) qui se situe bien au-dessus de toute technique possible. Rien de commun entre ce stoïcisme et le mélange indiscernable qui tend

à opérer autour de nous entre une espèce de gymnastique pelmanniste et on ne sait quel pâle résidu des pratiques yogies.

Ce qu'il faut dire, je crois, avec la plus grande fermeté, c'est qu'une anthropologie axée sur le fonctionnement ne peut faire aucune place à rien qui ressemble à la dignité et que si une illusion sur ce point est possible, c'est seulement parce que le langage permet tout, parce qu'on *peut dire n'importe quoi.* Mais il ne faut pas hésiter à reconnaître qu'une anthropologie de cet ordre n'est pas impliquée par les seuls régimes communistes, elle tend à s'instaurer partout où s'affirme une pensée technocratique, car cette pensée tend inévitablement à traiter l'individu en fonction du rendement qu'il est susceptible de fournir. Mais qu'est-ce que ce rendement, sinon une contribution à une certaine œuvre globale ? Seulement cette œuvre elle-même comment peut-on la concevoir ? En fait, nous ne le savons que trop, elle risque de se réduire au rêve démesuré, on peut même dire à la folie criminelle d'un individu ou d'un petit groupe d'hommes provisoirement unis par une même ambition. On ne manquera pas, il est vrai, de répondre que c'est là un phénomène de pathologie sociale ou historique et qu'on a le devoir de s'élever à l'idée d'une société tout entière consacrée à la poursuite de certaines fins. Mais, justement, c'est ici que le problème reparaît : car ces fins, que sont-elles ? que valent-elles ? *Qui est juge de leur valeur ?* Et plus profondément, dans un tel registre, ce mot valeur garde-t-il une signification quelconque ? C'est par une pure fiction que certaines philosophies ont hélas contribué à accréditer que la société ou qu'une société peut être assimilée à un sujet susceptible de poser des valeurs. Mais toutes ces remarques ou toutes ces questions dont chacune devrait bien entendu donner

lieu à d'importants développements, s'éclairent me semble-t-il, à partir des réflexions suivantes : il faut voir quelle sorte d'image l'homme peut encore se former de lui-même lorsqu'il tend à se représenter le monde à la lumière des techniques qu'il lui a été donné d'inventer. C'est un fait que cette image est de plus en plus brouillée, de plus en plus difforme, de plus en plus indéchiffrable, et ceci entraîne des conséquences incalculables en ce qui concerne la connaissance de soi. Le *gnôti séauton* socratique était en somme axé sur l'idée d'une identité du connaissant et du connu ; et le principe de l'identité de l'idéal et du réel qui était ici postulé, a été en dernière analyse le fondement de toute la philosophie traditionnelle de Platon à Descartes et à Hegel. Mais ce postulat n'est-il pas en fait pratiquement annulé par le développement hyperbolique des techniques, c'est-à-dire des savoir-faire ? L'éclatement du monde objectif qui nous montre un visage de plus en plus étrange et menaçant, n'entraîne-t-il pas en fait une pulvérisation du sujet ? Je veux dire que des techniques conçues plus ou moins sur le modèle de celles qui ont fait leur preuve dans le domaine de la nature, seront maintenant appliquées au sujet lui-même, qui, du même coup, cessera d'être traité comme sujet ? Il suffit pour s'en rendre compte de penser aux manipulations portant sur le cerveau et aux transformations du psychisme qu'elles paraissent susceptibles de provoquer. On assiste ainsi à une violation généralisée de l'intimité qui est sans aucun doute un des traits les plus alarmants du monde actuel. Qu'on songe par exemple à la scandaleuse effraction que constitue l'emploi de ce que l'on a osé appeler d'une expression d'ailleurs contradictoire, le sérum de vérité — comme si la vérité au sens pur et noble de ce mot pouvait avoir à faire quoi que ce soit avec les résul-

tats possibles d'une injection quelle qu'elle soit. Ce n'est certes pas un hasard si de tels procédés ont été mis en œuvre avec un empressement et une persévérance sans exemple par des régimes totalitaires dont il ne suffit pas de dire qu'ils ne se soucient pas de la vérité, mais bien qu'elle est pour eux l'ennemi numéro un, car à sa lumière les prétentions inavouables qui sont à l'œuvre dans ces régimes, se révèlent telles qu'elles sont.

Et par ce biais, reparaît encore ici cette liaison essentielle entre la dignité de l'homme et le respect de la vérité sur laquelle je me suis efforcé de mettre l'accent. L'histoire nous montre que l'un et l'autre se heurtent aux mêmes entreprises sacrilèges ; et on pourrait dire, je crois sans hésiter que les forfaits sans nom dont les dictatures totalitaires se seront rendus coupables sous nos yeux, devraient, par une sorte de choc en retour salutaire conduire ceux qui ont gardé quelque lucidité d'esprit à reconnaître ces connexions fondamentales sur lesquelles il me semble que l'attention ne peut pas se porter sans que du même coup l'être lui-même en ressente comme un effet bénéfique.

Pourtant, ne nous faisons pas d'illusion : cette attention, ou cette réflexion ont aujourd'hui de plus en plus de peine à s'exercer ; elles sont comme systématiquement découragées, ou plus exactement, celui qui s'efforce de conduire sa pensée dans ce sens se trouve exposé à une manœuvre d'intimidation généralisée qui se développe tantôt au nom de la sociologie, tantôt et beaucoup plus absurdement au nom de quelque chose qui prétend encore être l'histoire, mais qui est en réalité un sous-produit infiniment suspect de l'histoire. Nous assistons vraiment à un processus gigantesque de dévaluation portant sur le *permanent dans l'homme et au-dessus de l'homme,* et le terme de désacralisation auquel j'ai si souvent eu recours dans mes écrits

me semble s'appliquer d'une façon très exacte à ce processus.

Il suit de là que c'est selon toute vraisemblance exclusivement dans le sens d'une restauration du sacré qu'il convient de chercher, je n'ose dire le remède, à la situation que j'ai tenté de décrire. Si je préfère ici ne pas parler de remède, c'est que en s'exprimant de la sorte, on risquerait de verser dans une sorte de pragmatisme du sacré qui constituerait une offense à cela même qu'on semblait se proposer de ré-instaurer. Nous rejoignons d'ailleurs ici ce que j'indiquais encore allusivement au début de cette leçon en disant qu'il fallait sans doute se garder de croire qu'un tel problème pût comporter une solution. Peut-être discernera-t-on plus clairement ce que je veux dire si l'on songe à ce que peut signifier une conversion digne de ce nom — j'entends par là une conversion absolument sincère et non délibérée — au sein d'une existence individuelle. Mesure-t-on l'absurdité qu'il y aurait à dire à un converti : vous avez trouvé une solution à vos difficultés, ou bien vous avez trouvé un remède à vos maux ? Et d'ailleurs ici, ce ne sont pas simplement les termes de solution et de remède qui sont impropres, c'est le verbe trouver qui perd en réalité son sens. Le converti répondra en effet : je n'ai pas trouvé, *j'ai été trouvé ;* en d'autres termes, il répondra très justement que tout s'explique ou plus exactement s'éclaire par la grâce et par le fait qu'à cette grâce il ne s'est tout simplement pas refusé.

Mais bien entendu, il est indispensable de mettre ici mes auditeurs en garde contre une interprétation tout à fait fausse de ma pensée. Si j'ai fait allusion ici à la conversion, c'était simplement pour faire comprendre en quoi ou comment une certaine expérience peut s'établir par-

delà tout ce qui ressemble à une solution. Mais je suis très loin de vouloir dire que les hommes ne pourront sortir de l'impasse dans laquelle ils s'engagent sous nos yeux qu'à condition de revenir à la religion sous ses formes confessionnelles et cataloguées. Ce serait d'ailleurs retomber encore dans le pragmatisme que j'ai voulu écarter.

Disons d'abord qu'il serait à mes yeux non seulement présomptueux, mais proprement absurde de prétendre fournir rien qui ressemble à une recette : c'est même très précisément l'idée de recette sous quelque forme qu'elle se présente que j'ai entendu récuser. Le philosophe, me semble-t-il — et après tout, c'est bien en tant que philosophe que je me suis exprimé au cours de ces leçons, même et peut-être surtout, lorsque je me suis référé à mon œuvre dramatique — le philosophe doit se garder absolument de la tentation du prophétisme : qui veut jouer au prophète se comporte simplement en charlatan et le charlatanisme est ici comme ailleurs ce qui doit nous répugner le plus profondément. Je conviens d'ailleurs qu'il lui faut ici faire preuve d'une vigilance continuelle, car il est constamment exposé à tomber dans cette erreur. « Vous-même, observera peut-être quelqu'un de mes auditeurs, lorsque vous osez parler de la grâce, est-ce que malgré tout vous ne prêtez pas le flanc en quelque manière aux reproches que vous venez d'évoquer ? » Je n'aurai pas l'impertinence ou la fatuité de le contester absolument : ici comme si souvent le langage est sujet à caution et peut être incriminé. Je reconnais très volontiers que le mot *grâce* est chargé de toute sorte d'associations qui risquent de jouer dans un sens fâcheux : toute une littérature édifiante dont le contenu intelligible se réduit hélas si souvent à peu de chose, tend à se répandre comme une nuée indistincte autour de celui qui profère de tels mots. Comme toujours

— oui, j'ose le dire — comme toujours, c'est à l'expérience et à l'expérience seule qu'appartient ici le dernier mot. Le philosophe — et je ne voudrais pas écrire ce mot avec une majuscule — me semble être celui qui vient, non sans un tremblement impossible à réprimer, faire part à ceux qui veulent bien l'écouter d'une certaine expérience qu'il lui a été donné de faire et dont il constate qu'il ne peut rendre compte sans faire intervenir cette réalité mystérieuse et essentiellement discrète qu'il appelle la grâce et qui se définit avant tout, non pas seulement par le fait qu'elle est irréductible à la liberté, mais plutôt par la stimulation secrète qui émane d'elle et sans laquelle il est très probable que la liberté se vide de son sens.

Ceci revient à dire que contrairement à ce que pensent ceux qui ont stigmatisé et souvent, non sans motif, l'orgueil, l'hybris du philosophe, celui-ci me semble devoir au contraire aujourd'hui, non seulement pratiquer dans la mesure du possible cette vertu d'humilité qui pour des raisons évidentes est à présent si généralement discréditée, mais encore s'appliquer à mettre en lumière la valeur salvifique qui est la sienne, dans un monde où l'exercice des techniques mises au service de la volonté de puissance risque sans ce contrepoids d'engendrer l'orgueil, la folie et la mort.

Ceci revient encore à dire que la fonction essentielle du philosophe me semble être une fonction d'ensemencement qui ne peut sans doute guère s'exercer que dans l'intimité du dialogue, *inter paucos*. Et il est évident qu'ici c'est à Socrate, à la leçon de Socrate, qu'il est impossible de ne pas penser.

Je voudrais en terminant non point à vrai dire tenter une synthèse des pensées que j'ai formulées au cours de ces leçons, ni même en dégager une conclusion tout à fait

articulée, mais m'adresser plus directement et de façon plus pressante à ceux qui m'ont fait l'honneur de m'écouter jusqu'au bout.

J'écris ces lignes au milieu du mois de juillet 1961. Les nuages n'ont cessé de s'accumuler à l'horizon au cours de ces dernières semaines. Quelque chose d'incoercible nous assure néanmoins que le pire peut encore être évité et sans que ce soit au prix d'une capitulation déshonorante et dont les conséquences ne pourront être que désastreuses. Cette assurance est légitime, car elle est de l'ordre non du désir, mais de l'espérance, telle que j'ai cherché à la définir. Chercher à lui imposer silence, ce serait nous enfermer dans ce cercle de la fatalité qui tend toujours à se refermer sur nous, mais dont nous avons, jour après jour, à nous dégager : nous ne sommes des hommes qu'à cette condition.

Etre des hommes. Continuer à rester des hommes : ce sont là des mots sur lesquels je n'ai cessé de concentrer mon attention depuis vingt ans. Un visiteur russe m'apprenait ces jours-ci que j'ai été pris à parti récemment dans la principale gazette littéraire soviétique qui m'accusait de ne m'intéresser qu'à la mort, de n'être tourné que vers la mort, comme il est naturel, disait-on je crois, pour un représentant d'une civilisation bourgeoise agonisante. Il me semble, chers auditeurs, que vous avez pu voir à quel point ce reproche est absurde. C'est précisément mon amour invincible de la vie qui m'empêche de souscrire à ce que j'appellerai le mortalisme de ceux pour qui l'homme finalement se défait ou se brise comme une machine.

Ces pensées sont peut-être particulièrement importantes à méditer à une heure où nous ne saurons pas de façon certaine si des millions ou des dizaines de millions d'entre nous ne sont pas voués à une destruction prochaine. Même

si le pire ne peut pas être évité — et il n'est nullement sûr qu'il puisse l'être indéfiniment — nous avons, je pense, quelles qu'aient pu être nos fautes et nos omissions — et je suis personnellement bien loin de m'accorder un blanc seing quel qu'il soit, à nous remémorer, avec gratitude, tout ce qui dans nos existences, brèves ou longues, nous a été donné par une puissance qu'il ne me paraît pas nécessaire de nommer, comme le gage ou la semence d'une vie digne de ce nom, c'est-à-dire à la fois créatrice ou fraternelle. *Créatrice et fraternelle* : c'est sur cette connexion que je voudrais terminer comme sur une tonique dans un quatuor ou dans une symphonie de Mozart dont l'écho se prolonge longuement en nous et demeure non pas seulement dans notre oreille, mais dans notre cœur, non pas seulement comme un souvenir, mais comme une promesse d'éternité.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE 7

I. Points de départ 13

II. Participation 35

III. Existence 55

IV. Fidélité 79

V. Mystère ontologique 105

VI. Le moi et l'ambiguïté 127

VII. Dignité humaine 151

VIII. Fraternité et liberté 177

IX. L'intégrité menacée 199